汉译世界学术名著丛书

神学政治论

〔荷兰〕斯宾诺莎 著



VISIT…

LANZAROTE

Caliente.COM

90347

汉译世界学术名著丛书

神学政治论

〔荷兰〕斯宾诺莎 著

温 锡 增 译





商 务 印 書 館

1996年·北京

汉译世界学术名著丛书

神学政治论

〔荷兰〕斯宾诺莎 著

温锡增 译

商 务 印 书 馆 出 版

（北京王府井大街36号 邮政编码 100710）

新华书店总店北京发行所发行

河北三河市艺苑印刷厂印刷

ISBN 7-100-02028-X/D·166

1963年11月第1版　开本 850×1168 1/32

1996年7月北京第5次印刷　字数 194千

印数 12 000 册　印张 9 1/2 插页 6

定价：11.30 元

DF85/108

汉译世界学术名著丛书

出 版 说 明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从 1981 年着手分辑刊行。限于目前印制能力，1981 年和 1982 年各刊行五十种，两年累计可达一百种。今后在积累单本著作的基础上将陆续汇印。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1982 年 1 月

出版說明

《神学政治論》是17世紀荷兰的杰出的唯物主义哲学家和无神論者斯宾諾莎(Benedict De Spinoza，1632—1677)的主要著作之一。1670年匿名出版。

17世紀的荷兰已经摆脫了西班牙的軍事、政治的統治和宗教的干涉，建立了第一个資产阶級国家，資本主义生产有很大的发展。但是，当时荷兰的資产阶級仍然面临着剧烈的斗爭。反动的西班牙封建政权，不甘心失敗，仍然想从政治上、軍事上和宗教上控制荷兰；而荷兰国內也还存在着頑固的封建残余势力，荷兰新教教会和犹太教会中的頑固分子继续迫害无神論者。在宗教的外衣的掩盖下，在意识形态領域內腐朽的封建势力和新兴的資产阶級展开了严重的斗爭。

正是在这种条件下，斯宾諾莎出来向封建教会进行了坚决的、勇敢的斗爭。《神学政治論》一书也正是适应于这个要求而写的。

教会力图利用宗教痲醉人民。教会的神学家們应用迷信的手法，援引各种"奇迹"，制造了各种神秘的說教以证明《圣经》的神圣性。与教会的这种神秘观念相对立，斯宾諾莎在这一部著作中提出了科学地解释《圣经》的方法。作者认为，解释《圣经》的方法与解释自然界的方法是一样的。解释自然界的方法主要是在于闡述自然界的历史本身。所以解释《圣经》的方法首先是要把《圣经》仔細研究一番。也就是說，解释《圣经》不預立原理，只討論《圣经》本书

的內容。然后根据《圣经》中的一些根本原理以推出适当的結論来，恢复作者的原意。

斯宾諾莎为解释《圣经》立下了一条普遍法则，这就是根据《圣经》的历史以研究《圣经》。《圣经》中的話凡不能历史地加以解释的，就不能信以为眞。作者所謂的《圣经》的历史是指，首先，《圣经》各卷的作者在写作时所使用的語言的性质和特点。《旧約》和《新約》的作者都是希伯来人，所以，了解希伯来語是极为必要的。必需把原文的句法和現代的通用的語法加以比較以进行研究，这样才能理解原作者的眞意。斯宾諾莎举出了很多例子說明希伯来文的用法，它和現代語言的区别，及其为解释《圣经》所带来的困难。

其次，斯宾諾莎认为，《圣经》中所說的話必須与各預言书的背景联系起来，这就是說，必須要了解：每篇作者的生平，行为与学历，他是何許人，他写作的原因，写在什么时代，为什么人写的，用的是什么語言。还要研究每篇預言书所经历的遭遇，最初受到欢迎与否，落在什么人手里，有多少种不同的本子，是誰的主意把它归入《圣经》里。最后，还要了解現在公认为神圣的各篇是怎样合而为一的。斯宾諾莎用这种历史的原則，对《圣经》各篇进行了詳細的考证，指出《圣经》中許多年代不准确，事实不可靠，語句有矛盾。

这样，作者用科学的、历史的方法，在历史上第一次批判了并重新解释了《圣经》，駁倒了神学家們对《圣经》的各种歪曲和捏造，摧毁了教会統治的基础。

恩格斯对于斯宾諾莎的这种方法給予了很高的評价。恩格斯指出：“当时哲学的最高光荣就是它沒有被同时代的自然知识的狹

险状况引入迷途，从斯宾諾莎一直到伟大的法国唯物論者都坚持从世界本身說明世界"①。恩格斯的这个評价同样适用于《神学政治論》，因为作者在这一部书中所用的方法只是他研究自然的一般方法的局部应用。

誠然，斯宾諾莎在这一部著作中仍然沿用了許多宗教的术語，但是在斯宾諾莎的哲学中，这些宗教的术語却具有唯物主义的內容。例如，作者所謂的"上帝"，不是别的，就是"自然"。他駁斥神学家們說，对于一件事物无法解释，就归之于上帝的意志，这种人是懶汉，这是一种可笑的方法，是愚昧无知的表現。"上帝"就成为这些人的"无知的庇护所"。他指出，《圣经》中所叙述的事物所以要归因于上帝，这是有其社会原因的。这就是因为《圣经》的目的不在用自然的原因来解释事物，而只是在叙述动人想像的事物，用最有效的方法以激起惊奇，因而使大众的心深受感动，以喚起他們的敬神之心。

斯宾諾莎认为，《圣经》中有許多事情是用奇迹来讲述的，但是，我們絕不能自奇迹以推断上帝的存在，相反，如果奇迹是指一些违反自然規律的事物，不但不能证明上帝的存在，反而使我們怀疑上帝的存在。斯宾諾莎指出，《圣经》中所讲述的一些事物都可以用自然的原因来解释。我們对于上帝的存在本来毫不怀疑，这是因为我們知道自然界是遵循一定的規律而运动的。自然的力量是无穷的，自然界的規律极其广闊。这种規律給我們指明了上帝的无限、永恒、与不变。归根到底，按照斯宾諾莎，"自然的效能与

① 恩格斯：«自然辯证法»，人民出版社1960年版，第8頁。

力量就是上帝的效能与力量，自然的法則規律就是上帝的指令。”(第91頁)反过来說，“上帝”就是“自然”。这就是斯宾諾莎所謂“上帝”的眞正意义。

这样，斯宾諾莎結合許多具体的例证，令人信服地給予《圣经》以唯物主义的和无神論的論证。但是，斯宾諾莎毕竟不能从宗教的形式中解放出来，这又表現了他的无神論的不徹底性。也因此而遭致了許多資产阶級哲学史家的曲解。

斯宾諾莎的这些論点以及所有其他的論点，归根到底是要证明他的政治主张，即資产阶級的政治哲学。他主张政治与教会分离，哲学与神学分离，它們各有其領域，应当互不侵犯。他倡导社会契約說，天賦人权說，主张人民应該有信仰自由和言論自由。在《序言》中，他开宗明义地表明这一部书所要得出的主要結論是要指出“自由比任何事物都为珍貴。……欲证明容納自由，不但于社会的治安沒有妨害，而且，若无此自由，則敬神之心无由而兴，社会治安也不巩固。”(第12頁)。按照他的学說，只有民主政治，即資产阶級的政治是最好的政治。“在所有政体之中；民主政治是最自然，与个人自由最相合的政体。在民主政治中，沒人把他的天賦之权絕对地轉付于人，以致对于事务他再不能表示意見。他只是把天賦之权交付給一个社会的大多数。他是那个社会的一分子。这样，所有的人仍然是平等的。……只有这种政体我說得很詳尽，因为这与我說明在一个国家之中享受自由的利益这个目的最为相近。”(第219頁)

斯宾諾莎接着論证說，如果国家强迫人民按照統治者的意思規定他的生活，按照統治者的命令以評定一件事是眞的或假的，好

的或坏的，公道的或不公道的，按照統治者的命令以接受某种信仰，崇拜上帝等等，这都是誤用統治权与篡夺人民之权。他认为，人的心是不能由别人来安排的。信仰自由和言論自由是人民的天賦之权，这种权利是不能割让的。“政府最終的目的不是用恐怖来統治或約束，也不是强制使人服从，恰恰相反，而是使人免于恐惧，这样他的生活才能极有保障；換句話說，加强他生存与工作的天賦之权而于他个人或别人无損。政治的目的絕不是把人从有理性的动物变成畜牲或傀儡，而是使人有保障地发展他們的心身，沒有拘束地运用他們的理智；旣不表示憎恨、忿怒或欺騙，也不用嫉妒、不公正的眼加以监視。实在說来，政治的眞正目的是自由。”（第272頁）

同时，斯宾諾莎也反对个人的无限制的自由。他說，“虽然我們現在所討論的自由不能完全不給人民，无限制地給予这种自由是极其有害的。所以，我們現在必須研究，究竟能够并且必須給予到多大的限度，而不危及国家的安宁或統治者的权势。”（271—272頁）

从这里，我們可以看出，斯宾諾莎的政治学說是反映新兴資产阶級的利益和要求的，这在当时显然是进步的。

可是，在这里也表現了斯宾諾莎的唯物主义的形而上学的和机械論的局限性。他不能揭露国家的阶級根源，在他看来，国家的产生不是由于社会的經济过程，而是由于社会契約。他企图从“理性”，从“人的本性”推导出他的全部政治学說。同时，他卑視人民群众，例如他认为，人民的迷信是根深蒂固的，大众的褒貶是由于一时的冲动，而不是由于理智；只有很少一部分人，即能登上理性认识頂峰的“智者”才能获得自由。而他的这部著作正是为这些人

写的。根据这些观点，我們可以看出，如所有的形而上学的唯物主义者一样，在社会历史方面，斯宾諾莎的观点仍然是唯心主义的。

但是，无可怀疑，在資产阶級上升时期，在反对宗教，反对中世紀的封建经院哲学中，他的这一部书以及其他著作起了进步的作用。斯宾諾莎的历史功績正在于此。正因为这样，他遭受到当时的神学家的憎恶，并受到了宗教的迫害，但是所有这些，都沒有使斯宾諾莎停止他的斗爭。

商务印书館編輯部

1962年11月

Benedict de Spinoza

A THEOLOGICO-POLITICAL TREATISE

Translated by

R. H. M. Elwes.

Whittingham and Co. London 1883

根据上开波恩哲学丛书(Bohn's Philosophical Library) 1883年英文版轉譯。原著1670年以拉丁文出版，原名为«TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS»。英譯者所根据的版本是«P. de Spinosa Opera quæ Supersunt Omnia» ed. C. H. Bruder. Leipzig (Tauchnitz) 1843。

內容提要

本书是十七世紀荷兰杰出的唯物主义哲学家和无神論者斯宾諾莎的主要著作之一。作者用本书与教会进行了尖銳的斗爭。与当时的神学家們援引各种"奇迹"以证明«圣经»的神圣性相对立，作者在历史上第一次提出：研究«圣经»只能以«圣经»本身为根据，即探討圣书各卷的作者是誰，他們是在什么条件下写的，以及为何而作等等。作者用这种方法在本书中对于«圣经»进行了詳細的考证，从而駁倒了神学家們的各种神秘的說教，摧毀了教会統治的基础。作者在本书中提出的所有論点，归根結底都是为了論证他的資产阶級政治哲学的主张，他提倡天賦人权的学說，社会契約說，信仰自由和言論自由，认为"民主政府"，即資产阶級的民主政治是最好的政府等。在資产阶級上升时期反对教会和经院哲学的斗爭中，这一部著作起了进步的作用。



海牙国立博物馆藏斯宾诺莎像的摹本

（原画约作于1665—1666年，现藏伏尔封布特城图书馆）



鲍威尔作

石版画　1906年

cerptam & descriptam esse necessario fatendum est, adeo parum sibi constare videmus. Cap. enim 47. Genes. narrat quod Jahacob cum primum Pharahonem ducente Josepho salutavit, annos 130. natus erat, à quibus si auferantur viginti duo, quos propter Josephi absentiam in mærore transegit & præterea septemdecim ætatis Josephi cum venderetur, & denique septem, quos propter Rachelem servivit, reperietur ipsum provectissimæ ætatis fuisse, octoginta scilicet & quatuor annorum cum Leam in uxorem duceret, & contra Dinam vix septem fuisse annorum, cum à Sechemo vim passa est, Simeon autem & Levi vix duodecim & undecim, cum totam illam civitatem deprædati sunt, ejusque omnes cives gladio confecerunt. Nec hic opus habeo omnia Pentateuchi recensere, si quis modo ad hoc attenderit, quod in hisce quinque libris omnia præcepta scilicet & historiæ promiscue sine ordine narrentur, neque ratio temporum habeatur, & quod una eademque historia sæpe, & aliquando diversimode repetatur, facile dignoscet hæc omnia promiscue collecta, & coacervata fuisse, ut postea facilius examinarentur, & in ordinem redigerentur. At non tantum hæc quæ in quinque libris, sed etiam reliquæ historiæ usque ad vastationem urbis, quæ in reliquis septem libris continentur, eodem modo collectæ sunt. Quis enim non videt, in cap. 2. Judicum ex vers. 6. novum historicum adferri (qui res à Josua gestas etiam scripserat) ejusque verba simpliciter describi. Nam postquam historicus noster in ult. cap. Josuæ narravit, quod ipse mortem obierit, quodque sepultus fuerit & in primo hujus libri narrare ea promiserit quæ post ejusdem mortem contigerunt, qua ratione, si filum suæ historiæ sequi volebat, potuisset superioribus annectere, quæ hîc de ipso Josua narrare incipit. Sic etiam capita 17. 18. &c. Samuëlis 1. ex alio historico desumta sunt, qui aliam causam sentiebat fuisse, cur David aulam Saulis frequentare inceperit, longe diversam ab illa, quæ in cap. 16. libri ejusdem narratur: non enim sensit quod David ex consilio servorum à Saulo vocatus ipsum adiit (ut in cap. 16. narratur) sed quod casu à patre ad fratres in castra missus Saulo ex occasione victoriæ, quam contra Philistæum Goliat habuit, tum demum innotuit, & in aula detentus fuit. Idem de cap. 26. ejusdem libri suspi-

P 3

Nam quod quidam putant Jacobum 8 vel 10 annos inter Mesopotamiam et Bet-el peregrinavisse, stultitiam redolet, quod pace Aben Hezra dixerim. Nam non tantum propter desiderium, quo sine dubio tenebatur, videndi parentes, sed etiam ut votum solveret (vide Gen. cap. 28 v 10 et 31. 13) quantum potuit festinavit. Quod si tamen hæ conjecturæ potius quam rationes videntur, ea concedamus, Jacobum 8 vel si placet plures annos imo peiori fato, quam Ulissem alterum, consumpsisse. Hoc certe negare non poterunt, quod Binjamin in ultimo hujus peregrinationis anno natus fuerit, hoc est ex eorum hypothesi anno nativitatis Josephi decimo quinto, aut decimo sexto, aut circiter. Nam Jacobus anno a nativitate ipsius Josephi septimo Labano valedixit. Ab anno 17° ætatis Josephi usque ad annum quo ipse patriarcha Egyptum peregrinavit non plures, quam viginti duo anni numerantur, ut in hoc ipso capite ostendimus. Adeoque Binjamin eodem tempore, quo scil. Egyptum profectus est, viginti tres aut viginti quatuor annos ad summum habebat, quo ætatis flore nepotes eum habuisse constat (vide Gen. cap. 46 v. 21 quam confer cum v. 38. 39. 40. cap. 26. Num. et cum v. 1. et seq. cap. 8 1 Paral.) quod sane non minus a ratione alienum est quam quod Dina septennis vim passa fuerit et reliqua quæ ex hujus historiæ ordine deduximus. atque adeo apparet, homines imperitos, dum nodos solvere student, in alios incidere, remque magis intricare, et dilacerare.

斯宾诺莎对《神学政治论》所加旁注的手迹

目　录

序……………………………………………………………………………… 9

迷信的起源与后果…………………………………………………………… 9

著者写这本书的原因………………………………………………………12

他研究的经过………………………………………………………………14

这篇論文是意在給什么样的讀者讀的。著者服从他的国家的元首……………………………………………………………………………16

第一章　論預言 ……………………………………………………………19

預言的定义…………………………………………………………………19

对摩西和对别的一些預言家的启示之間的区别…………………………21

基督和所有别的接受启示的人的分别……………………………………25

“灵”这个字的意义不明……………………………………………………26

万物与上帝有关，这有不同的意义………………………………………27

“上帝的灵”的不同的意义…………………………………………………29

預言家借想像来了解启示…………………………………………………32

第二章　論預言家 …………………………………………………………34

若是以为預言可以給人以关于現象的知识，这是錯誤的………………34

以(1)想像的鮮明、(2) 神迹、(3) 預言家的善良为根据所得的預言的确实性…………………………………………………………36

启示随个人的性情和意見而有不同………………………………………37

第三章　論希伯来人的天职，是否預言的才能为希伯来人所专有 ……………………………………………………………50

希伯来人的幸福不在非犹太人之不如人…………………………………50

也不在哲学上的知识和美德………………………………………………54

而是在他們对国事的处理和避免政治上的危险……54
甚至这个差别在亚伯拉罕的时候也不存在……55
非犹太人对于上帝的律法和恩寵也有一份儿，这有《旧約》可以为证……56
解释《罗馬书》的表面上的矛盾……61
对于犹太人是永久的神选这个論证的答辯……62
第四章 論神律……65
律或是由于自然的必然性或是由于人事的命令。后者的存在与前一类的律不相抵触……65
神律是一种基于人的命令的律，称之为神律是由于其目的的性质……67
神律(1)是普遍的；(2)不倚靠任何历史的叙述；(3)不倚靠仪式；(4)其自身就是它的报酬……69
理智并不把上帝看做是人的立法者……70
以上帝为人的立法者这种想法证明是无知——亚当——以色列人——基督徒……70
圣书上的证据支持理智和关于神律的合理的見解……74
第五章 論仪式的法則……77
《旧約》中关于仪式的法則不是普遍的神律的一部分，而是局部的，一时的。关于这一点，有預言家們可以为证……77
《新約》上的证据……80
仪式的法則如何有助于保持希伯来王国……81
基督教仪式的地位与此类似……84
圣书中的故事哪一部分是不得不相信的……84
第六章 論奇迹……89
一般人对于这个問題的混乱思想……89
以为奇迹是违反自然律，这是荒謬的……90
奇迹是指一件原因不明的事，其启迪的作用要逊于理解得比較清楚的事……93

天意和自然的过程是一回事 …… 97
圣书中的奇迹应如何解释 ……100
第七章　論解释《圣经》……106
流行的解释的方式是錯誤的 ……106
用《圣经》来解释《圣经》是唯一的正确的方式 ……108
这个方式現在不能完全見諸实行其理由何在 ……116
但是这些困难不能妨碍我們了解最明白最重要的段落 ……121
检查一些敌对的方式——駁斥解释《圣经》非用超自然的才能不可 ……123
麦摩尼地的方式 ……124
駁斥麦摩尼地 ……126
第八章　論《摩西五书》的作者与《旧約》中其余有关历史的书 ……129
《摩西五书》不是摩西写的 ……129
确为摩西所写的书与《摩西五书》不同 ……134
其余有关历史的书有为后来的人所写的痕迹 ……136
所有这些有关历史的书都是一个人的作品 ……138
大概是以斯拉 ……139
他先編了《申命記》 ……140
然后編了一部历史，各卷以所讲的事项来作区分 ……141
第九章　論前面所提各书的其他問題，即是否各书完全为以斯拉所写完，是否希伯来原文的傍注是不同的本子 ……142
各书沒有彻底加以修改，弄得彼此相符 ……142
有很多可疑的异文 ……150
現存的傍注往往是如此 ……152
駁斥别的一些对于这些傍注的解释 ……153
空白 ……157

第十章 用以上所用的方法检查《旧約》的其余各书……………157
《历代志》、《詩篇》、《箴言》……………………………………157
以賽亚、耶利米……………………………………………………159
以西結、何西阿……………………………………………………160
别的一些預言家，約拿、約伯……………………………………161
但以理、以斯拉、尼希米、以斯帖………………………………162
著者謝絕对《新約》做像以上那样的詳細的檢查…………………169
第十一章 論使徒們是以使徒与預言家的資格还是只是以教师的資格写的《使徒书》；解释使徒是什么意思……………………………………………………169
《使徒书》不是預言的笔調…………………………………………169
使徒們不是受命而写作或到各地去传道…………………………172
使徒們采取不同的方法来教导人…………………………………176
第十二章 論神律的眞正的本原，为什么称《圣经》为神圣的，为什么称之为《圣经》。为什么因为里面是上帝的話，传到我們，沒有訛誤……………………177
第十三章 論《圣经》只教人以很簡单的教义，这种簡单的教义足能致人以端正的行为……………………187
对屬于思辨的教义有錯誤的认识不算是不敬神——有正确的认识也不就算是敬神。敬神在于順从…………………………192
第十四章 信仰、信神的定义，信仰的基础，信仰与哲学永远分了手……………………………………………………193
一般人对信仰的观念所生的危险……………………………………194
信仰的唯一的标准是順从和做好事…………………………………195
因为各个人的意見不同，以致使人发生順从之心的效果也有差异，所以普遍的宗教只能包含最簡单的教义……………………198

宗教与哲学之間的基本的区别 ……201

第十五章　論神学不是理智的奴婢，理智也不是神学的奴婢，一个理智的定义，这个定义可以使我們承认《圣经》的权威 ……202

圣书应該与理智相合的学說——这个学說为麦摩尼地所主张——这已在第七章中加以駁斥 ……202
理智应該与圣书相合的学說——这个学說为阿尔怕哈所主张——检查这个学說 ……203
駁斥这个学說 ……206
圣书和理智是各自独立的 ……207
基本信仰的确实性不是像数学那样严正，而是有或然性 ……208
启示的伟大的功用 ……211

第十六章　論国家的基础；个人的天賦之权与公民权；統治之权 ……211

在自然界权利和力量二者是一样广大的 ……212
这个原則也适用于自然状态之下的人类 ……212
从这种状态轉变到一种社会的状态如何是可能的 ……214
人民不是奴隶 ……218
平民之权的定义——不法的行为的定义 ……219
論同盟 ……220
論叛逆 ……221
在什么意义之下元首們为神的律法所約束 ……223
民政和宗教沒有矛盾 ……224

第十七章　证明沒人能或需要把他的所有的权利都交付給統治权。論摩西活着的时候与其死后直到王国成立之前的希伯来共和国与其优点。最后論神权共和国灭亡的原因以及何以即使继续存在

也不能免于分裂 ……226
統治权无限說是理想——事实上沒有人能把他所有的权利都交付給統治权。关于这一点的证据 ……226
各国的最大的危险是来自国内，不是来自国外 ……229
犹太人离开了埃及之后的最初的独立自主 ……231
先变为一个純粹民主的神权政体 ……232
然后变为服从摩西 ……233
然后变为一个神权政体，由祭司长和众队长們掌权 ……234
众支派的联邦 ……237
对于政权的約束 ……239
对于人民的約束 ……242
利未人的祭司制所含的引起腐敗的因素 ……246
第十八章 自希伯来人的联邦和他們的历史引出一些政治学說来 ……250
希伯来政体現在不能实行了，也不合人意了，但是从其历史中可以得些教訓 ……250
把政治上任何权付托給教士的危险——把宗教和教条看成是一回事的危险 ……254
从英国史和罗馬史里举例来說明上边最后所說的那种危险 ……257
再从荷兰史里举例 ……257
第十九章 說明关于精神方面的事物之权全靠元首，如果我們要正确地服从上帝，宗教的外形应該合乎公众的安宁 ……258
形式上的宗教和內心的宗教二者之間的区别 ……259
成文律的制定只能凭借大家的同意 ……260
敬神是由太平和服从所助成 ……263
使徒們的地位是例外的 ……264
为什么奉基督教的国家有政权与教权之爭，这与希伯来人

不同 ……………………………………………………………………267
近代的統治者們对宗教上的事物的絕对权 ……………………………269
第二十章　在一个自由的国家每人都可以自由思想，自由发表意見 ……………………………………………………270
心不受政权的支配 ……………………………………………………270
因此，一般說来，言論不应受政权的支配 ……………………………271
一个人对于一条法律不以为然，他把他反对的意見呈之于当局加以审查，同时他的行动不违反那条法律，这个人是很对得起国家 ……………………………………………………………272
思想自由是有益处的，这可证之于阿姆斯特丹城的历史 ……………276
抑制这种自由对于国家引起的危险——本书的著者服从本国元首的审查 ……………………………………………………278
附录：
斯宾諾莎生平和著作年表 ……………………………………………280
人名索引 ……………………………………………………………285
《圣经》和神話人物索引 ……………………………………………288

序

人若是能用成規来控制所处的环境，或人的遭遇总是幸运的，那就永远不会迷信了。但人常陷于困境，成規无能为力，又因人所渴望的好运是不可必的，人常反复于希望与恐惧之間，至为可怜，因此之故，大部分人是易于轻信的。虽然人心寻常是自負的，过于自信与好胜，可是在疑难之际，特别是希望与恐惧相持不下的时候，人心最容易摇摆不定，时而向东，时而向西。

我想任何人都知道这是一件普遍的事实，虽然我相信知道自己的天性的人是不多的。大多数的人，处順境的时候无論多么无经验，都觉得富于聪明智慧，若有人貢献意見，他們就认为是受了侮辱。可是一旦遭遇了不幸，他們就不知所措，而向路人乞求出个主意。无論多么无用、背理昏庸的謀画，他們都会采用。由于一些极不重要的原因，他們就心怀希望，或陷于絕望。若是惊惧的时候有什么事情发生，使他們联想到已往的禍福，他們就认为这是預兆将来会有幸或不幸的結局，因此就說这是吉凶的預兆，虽然以前曾有許多次证明这是无效的。任何可惊可愕之事他們都认为是神或上帝忿怒所致，以为迷信就是宗教的信仰。认为不用祷告或祭祀以避灾就不算虔誠。在他們的想象中总有这类的預兆或可以惊怪的事出現。好象自然也和他們一样的瘋狂，他們对于自然会有这样荒誕的看法。

所以显而易見，受迷信之害的主要是那些貪求一时便益的人。

他們惯于用祷告或象妇女似的哭泣来求援于上帝（特别是在危急不知所措的时候）。他們罵理智是盲目的，因为理智不能給他們所追求的幻影指示一条正路。他們舍人类的智慧而不用，以为是无益的。他們倒以为幻想、梦、和一些别的幼稚可笑的事是上天的启示。这儼然好象上帝避开聪明的人，不把他的意旨写在人的心上，而写在畜类的脏腑上，或者让一些呆子、疯子与鳥类的灵觉与本能来宣示。惊怖能驅人至于背理，有如此者。

这样說来，迷信是由恐惧而生，由恐惧維系和助长的。兹請以亚历山大为例。当他过西塞斯关口怕有什么不幸发生的时候，他才开始迷信，請求預言者加以指导。（柯提斯，«希腊史»，卷四）可是他征服了大力雅之后，在第二次为失敗所吓倒之前，他就不再諮詢預言者了。当西塞因人挑战，巴克特林人逃脫，他自己因伤臥倒在床的时候，“他又迷信起来（迷信不过是人类智慧的假冒），把他心中沒有根据的信念吐露給阿力斯坦得，让他用牺牲祭祀以預卜事情将来会有什么結果”。与此类似的例子尙有許多，足見人为恐怖所制的时候才会陷于迷信。謬誤的宗教所崇奉的預兆不过是心在沮丧或惧怕的时候所生的幻影而已。最后我們还可以見到，正当国家最为危急的时候，預言家最能影响人民，对于国君最有力量。我想这已讲得十分明白，所以也就不再多說了。

有些人以为迷信是由于对于上帝沒有一个清楚的概念。上面所讲迷信的来源，使我們明白为什么人类迷信极其自然普遍，也可以看出，迷信与其余心理幻觉感情的冲动同是千差万别和无常的。而且，迷信只能为希望、憎恨、忿怒、与欺騙所維系。其所以如此，是由于迷信完全出于强烈情緒的变迁，而不是来自理智。还有一层，

我們也許不难明白,易于轻信的人,若欲使他們循一常軌,是件多么不容易的事。因为大多数人的苦难总是維持在同一高度,而不謀所以救济之道,凡有新奇的事物,在未经证明其为虛妄以前,总是为大众所深喜的。

自来轻躁沒有定見可以招致可怕的战爭与革命。柯提斯說得好(卷四,第十章):"对乱民最有左右力量的是迷信",且以宗教为借口,容易使他們时而崇拜其帝王为神,时而辱罵弃絕为人类的敗类。因此之故,欲除此弊,曾煞費苦心,使宗教,真的也罢,假的也罢,备有堂皇的仪式,可以抵制一切惊恐,使人人都虔敬信守。此种制度土耳其人已发展得十分完滿。因为他們认为即使辯論也以不信神論。并且用教条以蔽塞人心,使人沒有用清醒的头脑来考量的余地,連怀疑都是不可能的。

但是,假如专制政治的秘訣主要是欺瞞人民,用宗教的美丽的外衣来套在用以压倒民众的畏惧的外面,这样人民旣可英勇地为安全而战,也可英勇地为奴隶制度而战。为一个暴君的虛荣不惜牺牲性命,不但不以为耻,反倒引为无上的光荣。可是在一个自由的国家而出此,其为害可算无以复加了。凡是用成見以迷惑人心,用威力加之于人民的意見,或用类似宗教叛乱的武器,都是与公众的自由背道而馳的。其实,若是法律侵入思辨的領域,把人的意見加以法律的审判、定罪,也和罪恶一样,而持这种意見的人不是因公众的安全,而是因反对者的怨恨与残忍而牺牲,只有在这种情形下,叛乱才会发生的。若只有行动才算罪状的根据,至于言論,則听其自由,則那样的叛乱就会出师无名,就会与爭辯有截然的分別了。

那么，我們幸而生于共和国中，人人思想自由，沒有拘束，各人都可随心之所安崇奉上帝。自由比任何事物都为珍貴。我有鉴于此，欲证明容納自由，不但于社会的治安沒有妨害，而且，若无此自由，則敬神之心无由而兴，社会治安也不巩固。我相信我做此事，也非无益之举。

这是我在本书中所要得出的主要結論。可是，欲达此目的，我首先必須把一些錯誤的观念指出来。这种錯誤观念，就象从前为囚的时候的疤痕似的，把我們对于宗教的观念弄坏了。我还須把一些对于政治权威的錯誤見解揭露出来，这种見解为許多人所主张，不以为耻。使有些仍有异教迷信之傾向的人不服从其合法的君主，致我們重为人所奴役。至于本編的次序我就要加以說明。不过我先要說一說我何以会写这本书。

我常怪自夸信从耶教的人，以仁慈、欣悦、和平、节用、博爱炫于众，竟怀忿爭吵，天天彼此憎恨。这倒是衡量他們信仰宗教最好的标准。而他們自称所具諸德不足为凭。說某人是一个耶教徒，土耳其人，犹太人，或异教徒，只是根据他的外貌与衣著，或由于他到某处做礼拜，或是根据他用某一宗派的用語。至于生活方面，則无差异。好久以来，就有这种情形。考求这种变态的原因，我毫不迟疑认为这是由于一般人以为教会的牧师不过是高位显职，教会中的各部是有利可图的位置而已。总之，世俗的宗教不外是对教士的尊崇。这种錯誤观念的传布使无用之徒醉心获得教职，这样，传播宗教的热誠遂衰敗退化，一变而为卑鄙的貪婪与野心。每一教堂变成了戏院，雄辯家而不是传道师在里面高声演說，其意不在教誨公众，而在力图招人崇拜敬服，使与自己敌对者为公众所鄙

弃。所宣讲的只是一些新奇的事物与奇僻之論，以悦听众之耳。这种情形当然会引起不少的爭論，嫉妬与憎恨。任凭经过多久，也无法和解。无怪旧日的宗教只剩了外表的仪式(連这些仪式，在大众的嘴里，也好象是神的阿諛，而不是神的崇拜)。信仰已经变为轻信与偏見的混合。是的，是一些把人从有理性之物降为畜生的偏見，完全把判断眞伪的能力悶死。事实上处心积虑养成这种偏見是为扑灭理智的最后的一个火花！伟大的上帝啊！敬神和宗教是变成一套可笑的仪式了。有些人断然藐視理智，弃絕理解力，以为自始即不純全。我說，如果认为这些人才有上帝所賜給的光明，这是多么可怕的荒唐！的确，他們但只有上帝所賜的一星光明，他們就不会驕横暴戾，就要更聪明地学习敬神，在人群中以仁慈出众，而不是像現在那样以恶意著称，若是他們所关心的是对手的灵魂，而不是他們自己的名誉，他們就不会再事残酷地迫害，而是心怀怜爱了。

而且，若是他們有一线神的光明，則必会从他們的学說里显現出来。我承认他們对于《圣经》的奥妙不厌表示惊异。可是，我只見他們讲授柏拉图和亚里士多德派的思辨。为的是保全对耶教的信仰，他們使《圣经》牽就那些理論。他們使希腊人胡說乱道还以为未足，他們还要那些預言者也胡說乱道。这足以证明就是睡梦中他們也沒一睹《圣经》的神性。他們深切地崇拜《圣经》的玄妙不可思議清楚地证明他們对《圣经》的信仰只是一种形式上的首肯，而不是一种有生气的信念。更足以证明其如此者是他們預先立下一条原則做为研究解释《圣经》的基础，认为其中每一段都是眞理，神圣不可犯的。只有仔細研究，透徹了解《圣经》之后才能明白这番道

理(这样就会使人更易理会,因为《圣经》是无需捏造的)。用比喻来說,这个原則是不应在研究入門的时候就先立下来的。

理性的光明不但为人所藐視,許多人甚至咒駡它,以为是对神不敬的源泉,人对于《圣经》所下注解就认为是神的紀事,率尔轻信为人所贊揚,以为是宗教的信仰,我对上述諸事曾仔細地加以思索,并且我注意到,在教会中和在国家中哲学家热烈的爭論着,这是深切的仇恨与紛爭的来源,騷乱可以立致,等等悪端,不胜枚举。以此之故,我决定要謹愼地,公正地,以无拘无束的精神来把《圣经》重新研究一番。若无充分的根据,不設假定,不立肊說。有此警戒,我就想出一个詮释《圣经》的方法。有了这样的准备,我就进行研究:預言是什么?上帝对預言者的启示,究作何解?为什么上帝单看中了这些人?是因为他們对神和自然的思想有什么伟大之处呢,还是单是因为他們虔誠呢?这些問題旣经解答,我不难論断,預言者只有对于道德才有权威,理論的学說則不能让我們心服。

其次我研究了:为什么希伯来人被人称为上帝的选民,旣经发現那只是因为上帝为他們选擇了一块土地,他們好在那里平安舒服地活着,我才知道上帝对摩西所启示的戒律仅是希伯来个别国度的法律,所以只能約束希伯来人,并且,在希伯来人的国家灭亡之后,就是希伯来人也不必遵守。而且,为要确定是否可以从《圣经》来断定人类的理解力天然是不健全的,是否普遍的宗教,那就是說,由預言者和使徒們对于整个人类所启示的圣律,和天生的理智的光明之所示有什么不同,是否奇迹可以违反自然律而发生。若是可以的話,是否奇迹暗指上帝的存在,比我們直接由自然原因所理会的事物更为明确。

那么，在我研究的整个过程中，我发現《圣经》的教义沒有与我們的理解力不合，或矛盾之处。我发現預言者所說的无一不是极其簡单，容易为大家領会的。而且，他們用种种理由以证实他們的教义，所用的文体感动人心极其深切，使人敬奉上帝。因此，我深信《圣经》对于理智絕不加以束縛，与哲学絕无相同之点，事实上，启示与哲学完全站在不同的立脚点上。为把这一点說得切实，并且把問題說得詳尽，沒有遺漏，我把解释《圣经》应采取的道路指出来。我并且指明关于精神上諸問題的知识，只能求之于《圣经》，不能求之于与普通知识有关的事物。其次，我进而指出一些錯誤观念来。这些錯誤观念之所由起，是由于一般人常趋于迷信，注重古代的零碎事物，对永恒的眞理反而漠然，推崇《圣经》的章节，对上帝所說的話倒置之不顾。我指明上帝的話并不是現之于一些篇章中的，而是透露于預言家的一个神圣心灵的一个簡单意思，那就是說，一心一意服从上帝，履行仁义。我并且指出，这种道理曾在《圣经》中揭示出来，正与使徒和預言家所說的相吻合，意在使人全心全意乐于接受。

旣已把信仰的基础揭示出来，我得的結論是神的启示完全以服从为目的。所以，在其用意方面，以及在基础和方法方面，与普通的知识完全分开。二者各有其領域，哪个也不能說是哪个的附庸。

不但如此，因为人心的习惯各有不同，有人容易信仰这个，有人容易信仰那个。同一事物，可以感人使他祈祷，换另外一个人，就可以使他嘲笑。我的結論是，如上所述，每人应自由选擇自己的信仰的根据。信仰之良否要看其結果以为定，每人要誠心誠意自由

服从上帝。为大家所崇敬者只有仁义而已。

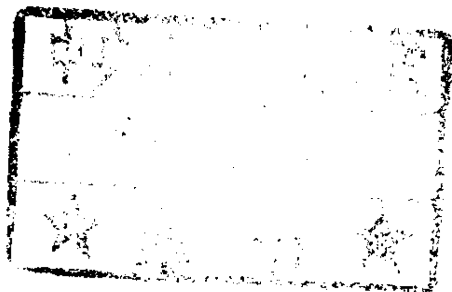
我既已注意到神所显示的天意賦予每个人以自由，我进而证明此自由权可以，并且应当，交給国家与行政当局而无危险。否則，事实上，和平就要受到威胁，社会也蒙其害。

为证明我的論点，我从个人的天賦的权利出发，个人的天賦权利是与个人的欲望和力量同其广大的。我尙有一出发点，即任何人不应别人让他怎么样就怎么样，他是他自己的自由权的监护人，我指出我們只能把此等权利轉交給我們所委托保护我們的人，他們除了有保护我們的义务之外，还有安排我們的生活的权利。所以我就推断，統治者所享有的权利只能以他的权力之大小为限。他們是正义与自由的唯一的监护人。凡有事端人民都应遵統治者的命令而行，話虽如此，既是人都不能完全放弃他自卫的能力以自毁，我断言人的天然所賦与的权利都不能絕对为人所剝夺，而人民由于默认或公約，保留几許权利，此諸权利若被剝夺，必大有害于国家。

在討論以上諸点以后，我进而詳論希伯来政府，此乃因我要一考宗教如何获得法律的效力，并及其余可注意之点。其次我证明，掌握王权的人固是政治的規章的保管人和解說的人，也是宗教規章的保管人和解說的人。只有他們有断定什么是公正或不公正，敬神或不敬神之权。最后我于书末指明，让人人自由思想說他心中的話，这是統治者保留这种权利和維护国家安全的最好的办法。

有哲学素养的讀者，我提出这些問題請你注意，想你是会以为然的。因为全书及各章中所讲的事物关系重要，而且于人是有裨

益的。我本还有更多的話讲，可是我不願意把我的序文拉长成一本书。特别是我知道序文主要的主张在哲学家看来不过是家常便飯而已。对其余的人我雅不欲推重我的书，因为我无法知道书里有什么他們喜欢的东西。我知道，托名宗教所怀的成見是如何根深蒂固。我意识到，在大众的心中迷信与恐惧都是牢不可拔的。我认识到他們的坚忍不挠却是固执頑强，他們对于什么的褒貶是由于一时的冲动而不是靠着理智。所以，大众或与大众脾气相投的人請不要讀我的书。我反而宁願他們对于此书完全置之不理。这犹胜于他們随意曲解这本书。他們不但不能得到什么益处，或許对另外一些别人是一种障碍。那些人认为哲学是神学的附庸，这是他們研究哲学的阻碍。这本书对于他們特别有益。但是有不少的人旣无閑暇或又无意通讀我的书，我在这里和在书的末了不得不声明，我极願把我的著作呈献于我国的治者，加以审查判断。他們若认为有什么与法律悖謬或有害于公众利益的地方，我就馬上收回。我知道我旣是一个人就难免有錯誤。但是我曾小心謹愼地避免錯誤。并且竭力和国家的法律、忠义和道德完全不相违背。



第一章　論預言

預言或启示是上帝默示于人的确实知识，有些人不能获得所启示的事物的确实知识，所以只能以单純的信心来理解这些事物，預言家就是一个把上帝的启示解說給那些人的人。

預言家在希伯来文为“納伯”（Nabi）①，意言說者或解說者。但在«圣经»中其义只限于上帝的解释者，此可于«出埃及記»第七章第一节中見之。在那里上帝对摩西說：“看哪，我已使你当了法老的神，你的弟弟亚伦就是你的預言家”。意思就是說，亚伦既是把摩西的話讲給法老听，担任預言家的职务，摩西之于法老就是一个神，也可以說充一个神。

我将在下章論預言家，現在且討論預言。

从前面所下的定义看来，显然預言确是包括普通的知识在內。因为我們用天賦的能力所获得的知识离不了我們对上帝和他的永恒法則的知识，可是普通的知识为人人所共有并且其根据为大家所共有，而大多数人总是竭力以求稀有或特异之物，漠視天然的秉賦，所以当他們說到預言的时候，他們并不把普通的知识包括在內。但是普通的知识也应称为神授的，因为我們所共有的神性和神的法則把普通的知识交付給我們。我們虽給与預言的知识以

① Nabi这个字塞罗門·亚尔基法师解释得很正确，但是阿本·以斯拉沒有了解这个字的意思。他不是一个很高明的希伯来語学家。我們也必須說明这个作預言解的希伯来字有一种普遍的意义，包含各种預言。别的一些字的意义比較特殊，指这种或那种預言，我想这种情形是学者們很熟悉的。

崇高的地位，这并无損于普通的知识。只是預言的知识超出了普通知识的界限，并且是单用自然律解释不了的。关于普通的知识所含有的确定性及其来源，那就是上帝，普通的知识絲毫不亚于預言的知识，除非我們相信，无宁說是梦想，預言家有人身而有超人的心，所以他們的感觉与意识与我們的完全不同。

但是虽然普通的知识是神授的，普通的知识的传授者却不能叫做預言家①，因为他們所传授的是人类都能知觉了解的，不仅由于单純的信仰，而且其确实正当，与所預言的初无二致。

我們知道在主观方面，我們的心含有神性，因此，我們的心能够形成观念，解释自然現象，教人以道德，其原因完全在此。所以我們可以說，我們这样来看的人心的本性是神启的主要原因。我方才已经指出，我們所清晰了悟的都是由神的观念与性质所授与的，并不是由于語言，而是更优于此的，完全与心的性质相合的方法，毫无疑問，这是凡享有理智的确定性的人都能证明的。可是这里我的主旨是讲一讲与《圣经》有关的事。所以关于理性之光，說这一些就够了。

現在我要进而更詳細地討論上帝启示人类的别的方法，在普通知识范围內的与超乎普通知识以上的，因为沒有理由为什么上帝不用别的方法来表达我們由理性的力量所已知道的。

① "虽然普通的知识是神授的，普通知识的传授者却不能叫做預言家。"那就是說，上帝的解释者。只有这样的人才是上帝的解释人，那就是，他把上帝启示于他的天命解释給未曾受到这种启示的别的人，因此那些人的信仰完全惟預言家的权威与对他的信赖是托。否則，如果凡傾听預言家的人自己都成了預言家，正如傾听哲学家的人也变为了哲学家，則一个預言家就不再是天命的解释者了。因为他的听众就知道了眞理，不是根据預言家，而是借着实际的神启与內心的证明。所以統治权是他們自己的权势的解释者。因为他們的权势只是借着他們的威权来維护，借他們的证明来支持。

关于此事我們的結論必須完全是由《圣经》引出来的。因为，除了預言家的話或著述所告訴于我們的以外，关于超出我們的知识的事物，有什么我們可以加以肯定呢？而且，据我所知，既然預言家都不在世，我們除了念已死去的預言家的书外，別无他法，同时注意不要拿比附来作推理，不把我們的作者所沒有明白表述的諉之于作者。我还首先要說，犹太人提到或叙述第二或特殊原因的时候，都是有宗教虔誠与平常所謂敬神的精神，把万物都直接归之于神。例如，若是他們由交易賺了錢，他們就說这是上帝給他們的；若是他們想要什么，就說上帝使他們的心想要这个，若是他們思想什么事，他們就說是上帝告訴他們的。因此，我們不可以为凡《圣经》中說上帝所告訴于人的都是預言或启示，除非明白說是預言或启示，或上下文明明指为如此。

一看《圣经》我們就可以知道，所有上帝对預言家的启示都是通过言辞或現象，或二者并用的，此言辞与現象有两种，(1)眞的，若是在預言者的心之外，他們听見或看見，(2)想象的，若是預言家的想象力在一种情形中使他清楚地认为他听見說話或看見現象。

上帝用眞的声音把神律启示給摩西，这些神律是上帝想要传达給希伯来人的。这我們可以在《出埃及記》第二十五章第二十二节中看出来。在那里上帝說："我要与你在那里相会，而且我要与你在約箱盖受圣餐，約箱盖位于天使之間"。这一定是用一种眞的語声的，因为摩西发見上帝随时都可以和他受圣餐。我即将证明，这是用眞的語声的唯一实例。

我們或許以为上帝喚撒母耳的語声是眞的，因为在《撒母耳

記»第三章第二十一节中我們可以看到："主又在士洛出現了，因为主用主的話在士洛把他自己显示給撒母耳了"。意思是說，主的出現在于用語音使撒母耳知道主，換言之，撒母耳听見了主說話。但是我对于摩西的和别的預言家的預言不得不加以区别。所以必須断言这个語声是想象的，这語声近似以利的語声可以为这个結論的佐证，以利的語声是撒母耳常听見的，所以可以容易想象，当三次为主所喚的时候，撒母耳以为那是以利在喚他。

阿比米来其听見的語声是想象的，因为在«創世記»第二十章第六节中写道："上帝在梦中对他說"。所以上帝的意志显示給他，不是在清醒的时候，而是在睡眠中，那就是，当想象力是最活动最无控制的时候。有些犹太人相信十誡的原話不是上帝說的，不过是以色列人听見的声音，沒有清晰的字句。在声音連续中，純由直觉理会了十誡。我从前也以此为然，此因有鉴于«出埃及記»中的十誡的話与«申命記»中十誡的話不同。因为其間的分歧似乎是指(因为上帝只說了一次)十誡原意不是要表达上帝的原話，而只是要表达他的意思。可是，除非我們要歪曲«圣经»，我們当然必須承认以色列人听見了眞的声音，因为«圣经»淸淸楚楚地在«申命記» 第五章第四节中說："上帝对面和你說話"。那是說，像普通两个人借了身体交換意見，所以，认为上帝的确創造出某种声音来，以启示十誡，似更与«圣经»相符。这两种說法的不同我将于第八章中討論。

即使如此，困难还沒有完全免除。因为，一件創造出来的东西正和别的創造出来的东西一样，都是有賴于上帝，若說这件創造出来的东西能够用話或由其个体的机构来表示或解释上帝的性质，(例如，用第一人称，說"我是主，你的上帝"，)这样說似乎是不合理

的。

当然当任何人用嘴說"我懂"的时候，我們并不认为是他的嘴懂了，而是他的心懂了。可是这是因为嘴是人說話时所用的天然的器官。听話的人知道"懂"是什么，和他自已一比，很容易了解那是指說話的人的心。可是倘若我們除了上帝的名字以外一无所知，想和他交談，想确知其存在，借一个創造出来的东西(正与我們自己一样依賴上帝)說出"我是主"，我就看不出我們如何能如願以偿。假如上帝扭歪摩西的嘴唇(或者我不說是摩西的，而是某个畜牲的)，說"我是主"这几个字，难道我們就会由此了解上帝的存在嗎?

«圣经»似乎清清楚楚指出上帝亲自說話这个信条，上帝为此自天降到西乃山。并且不只以色列人听見他說話，而且他們的首脑也看見了他(«出埃及記»第二十四章)。而且不能增減的摩西的律法立为国家的法典，并沒有規定上帝不具身体，甚或沒有外形或形体这个信条，而只是規定犹太人应該相信他的存在，并且只崇拜他，禁止犹太人揑造或制造神的任何像。但是这是为保证礼拜的純洁。因为，他們既从来沒有見过上帝，他們不能借形象以追忆上帝的外貌，所追忆的不过是某創造物的形象而已，这个形象也許就可以漸次代替了上帝而为他們崇拜的对象。但是«圣经»却清楚地暗示上帝有一个外形，而且当摩西听見上帝說話的时候，让摩西看見了上帝的外形，至少是他的后部。

沒有疑問，这个問題里潜伏着一些不可思議的神秘，我們将于下文中充分地加以討論。我現在暫請注意«圣经»中的一些段落，里面指出上帝把他的律法启示于人的方法。

启示可以只借形体，如在«历代志»上第二十二章中所說。那章中說上帝借一持劍的天使以示怒于大卫，并且在巴兰故事中也这样說。

麦摩尼地和一些别人的确主张像这些和其他天使出現的例子(例如瑪諾和奉献以撒的亚伯拉罕所見)是在睡中发生的，因为从来沒有人睜着眼睛看得見天使。但这完全是乱說。这些作注释的人的唯一目的好像是硬要从«圣经»中来证实亚里士多德的詭辯和他們自己的杜撰。这种作法我认为是荒謬絕伦的。

在形象中(不是眞的形象，只不过是存在于預言家的想像中)，上帝把他未来的权威启示給約瑟，并且用話和形像他启示約书亚上帝要为希伯来人而战，像是率領天軍的首領現为一个天使，手持一劍，并且借此以口头交談。神意弃絕以色列是借着最神圣的主的显現描摹給以賽亚的，主坐在一个很高的宝座上，希伯来人染了他們罪恶的汚穢，像是陷于骯髒之中，所以离上帝要多远有多远。这样，那时人民可怜的情形就表露出来了，而将来的禍患用話預先告知了。我可以从«圣经»中引很多类似的例子。可是我想这些例子已经为人所熟知了。

可是，在«民数記»第十二章第六，七节中我們的主张得一更清楚的确证，其中有以下的話："你們中若有預言家，我，上帝，必在异象中向他显現，"(那就是說，借現象和神迹，因为上帝說到摩西的預言，說那是沒有神迹的异象)。"并且要在梦中和他說話。"(那就是說，不用眞的言辞和眞的語声)。"我的僕人摩西不是如此，我要和他面对面說話，乃是明說，而不用暗昧不明的言語，他就要观看我的形象。"(那就是說，他和我說話，把我当做朋友，并不害怕)。

(参看«出埃及記»第三十三章第十七节)。

由此可見，别的預言家并沒有听見眞的語声是无可爭辯的了。在«申命記»第二十四章第十节中我們可以得到同样的佐证："上帝面对面认识了摩西。自此以后，以色列就沒有像摩西那样的預言家出現了。"这自然是說，主沒有和任何别的預言家說过話。因为即連摩西也沒有見过主的面。这是我在«圣经»中見着提到上帝和人交談所用的仅有的媒介，也就是想像或想出的仅有的媒介。我們或許很能了解上帝能够直接与人交談，因为不借身体他把他的本质传給我們的心灵。然而能純用直觉了解一些观念的人，这些观念旣非包含于天然的知识的基础中，也不是由此基础引出来的，这样的人其心灵一定远胜于他人，我也不相信除了基督而外誰能有这样的天賦。上帝引导人們得救的訓令是直接启示于他的，不用語言或异象。所以上帝借基督的心把自己显示于門徒們，就和上帝从前借神奇的語声显示于摩西一样。从这个意义来說，像摩西所听見的基督的声音，这个声音可以說是上帝的声音，也可以說上帝的智慧(那就是說，超乎人类的智慧)在基督本身具有了人的性质，基督是得救的道路。說到这里，我必須声明，有些教会所宣揚的关于基督的教义，我旣不承认，也不否认。因为，我实說罢，我不了解。我方才所說的是我自«圣经»推断出来的。在«圣经»中，我沒有看到說上帝曾显現于基督之前，或对基督說話，而是上帝借基督显現于門徒們。基督是生活的道路，旧的律法是借天使所給的，而不是直接为上帝所給的。所以若是摩西和上帝面对面說話像一个人和他的朋友說話似的(那就是說凭借他們的两个身体)基督就和上帝心对心交談。

那么，我們可以断定，只有基督不借想像中的語言或异象接受了上帝的启示。所以，預言的能力并不是指一种特别完善的心灵，而是一种特别生动的想像，这我将于下章詳加說明。我們現在将要研究，《圣经》中所說上帝的精灵噓入了預言家，是什么意思，或預言家与上帝的精灵說話，是什么意思。为达到这一个目的，我們必須确定 ruagh 这个希伯来字的意思。此字通常譯为“灵”。

ruagh 这个字的含意是风，例如，南风。但常用于别的引伸的意思，其用法等于：

（1）气息：“他的嘴里也沒有气息。”（《詩篇》第一百三十五篇第十七节。）

（2）生命或呼吸：“他又活了。”（《撒母耳記》上第三十章第十二节。）那就是說，他又呼吸了。

（3）勇气和力气：“人都沒有勇气了。”（《約书亚記》第二章第十一节。）“我有了力气，使我两脚站得住。”（《以西結书》第二章第二节。）

（4）德行与适宜：“年老的应該說話，寿高的当以智慧教訓人，但在人里面有灵。”（《約伯記》第三十二章第七节）。那就是說，老人不一定有智慧，因为我現在发現智慧有待于个人的道德与才能。所以說“他（是）一个有德行的人。”（《民数記》第二十七章第十八节。）

（5）心的习慣：“因为他另外有一种心志。”（《民数記》第十四章第二十四节。）那就是說，另外一种心的习慣。“看哪，我将把我的灵灌注你們。”（《箴言》第一章第二十三节。）

（6）意志、目的、欲望、冲动：“灵往那里去，他們就往那里去。”

(«以西結书»第一章第十二节。)“那个用一个盖子盖着，却不是由于我的灵。”(«以赛亚书»第三十章第一节。)“因为主已经把沉睡的灵浇到你的身上。”(«以赛亚书»第二十九章第十节。)“然后他們的怒气就消了。”(«士师記»第八章第三节。)“能治服自己的心的人胜于攻克一个城的人。”(«箴言»第十六章，第三十二节。)“不能制服自己的心的人。”(«箴言»第二十五章第二十八节。)“你的灵将要像火一般吞噬了你。”(«以赛亚书»，第三十三章第一节。)

由于气质之意，我們可得以下的涵义：

(7)情与性能。高亢的精神指驕傲，低沉的精神指謙逊，恶劣的精神指憎恨与忧郁。所以嫉妬、通奸、智慧、愼重、勇敢的精神代表妬忌、淫蕩、明智、愼重、勇敢的心(因为我們希伯来人喜欢用名詞，不喜欢用形容詞，)等不同的性质。

(8)心灵本身或生命：“是的，他們的生命都是一样。”(«传道书»第三章第十九节。)“生命将复归于給生命的上帝。”

(9)世界的四方(出自从四方吹来的风)，甚至指轉向一特别地方的任何东西的一边。(«以西結书»第三十七章第九节；第四十二章第十六，十七，十八，十九等节。)

万物如何与上帝有关联，或是属于上帝，我已经提到了。

(1)属于上帝的性质，好像是他的一部分；例如，上帝的能力，上帝的眼睛。

(2)在他的統轄之下，随他的意；所以天叫做主的天，是他車乘和居住的所在。因此尼布甲尼撒叫做上帝的僕人，亚述叫做天鞭等等。

（3）奉献于他，例如，上帝的殿宇，上帝的拏撒勒人，上帝的面包。

（4）由預言家而非由我們天賦的能力所启示的。摩西律称为上帝的律，就是这个意思。

（5）达到最高的程度，很高的山叫做上帝的山，很深沉的睡眠叫做上帝的睡眠，等等。我們必須用这一个意义来解释《阿摩司书》第四章第十一节："我已经把你顚复，也如主把所多瑪与勾摩拉顚复一样。"那就是那个有名的顚复，因为旣然上帝是說話的人，这段不能做别的解释。所罗門的智慧叫做上帝的智慧，也可說是非常的智慧。在《詩篇》中有这样的話提到黎巴嫩杉树的尺寸："主的杉树。"

同样，若是犹太人对于任何現象难以了解，或不明其原因，他們就說那現象与上帝有关。所以暴风就說是上帝的譴責，雷和閃电是上帝的箭。因为他們认为上帝把风閉在他的洞（他的仓庫）里；所以与希腊的风神伊由拉斯只是名辞上的差别。同样，奇迹說是上帝的作品，因为是特别神奇。当然实际上所有天然的事物都是上帝的作品，其发生完全是由于他的力量。埃及的奇迹，《詩篇》的作者称之为上帝的作品，因为希伯来人在奇迹中获得了平安，这是他們所不曾希冀的，所以特别认为希罕。

所以，旣是非常的自然現象称之为上帝的作品，极大的树木称之为上帝的树，无怪很强大的人，虽是不敬神的强盜与色徒，在《創世記》中也叫做上帝的儿子了。

說令人惊异的事物与上帝有关，并不限于犹太人。法老听了人家說他的梦是什么意思，叫道，神的心附上了約瑟。尼布甲尼撒

对但以理說，神的心附上了但以理。所以在拉丁文中，什么做得好也就說是神的手做的。这与希伯来的一句話“为上帝的手所造”相等。

《圣经》中有些段讲到上帝的灵，我們現在对于这些段不难了解与解释了。有些地方这話只是指一种很强，很干，致命的风。如在《以賽亚书》第四十章第七节中所說：“草枯了，花謝了，因为主的精灵吹在上面。”同样，在《創世記》第一章第二节中說：“主的精灵运行在水面上。”在别的地方，其用等于說大勇。所以基甸的灵，參孙的灵，称为主的灵，是說很勇敢，对于任何意外都有准备。任何非常的效能或能力称为主的灵或效能。《出埃及記》第三十一章第三节說：“我要使他（比撒列）充滿了主的灵。”那就是說，正如《圣经》本书所解释的，充滿以超乎人的平常天賦以上的才能。所以，《以賽亚书》第十一章第二节中說：“主的灵要止于他身”，其后在经文里解释为智慧、理解、慎重、与力量的精神。

扫罗的忧郁称为主的忧郁，或很深度的忧郁。使用这一个辞的人表明，他們以为这一个辞并沒有任何超自然的意思。因为他們喚了一个音乐师弹竪琴来寬解忧郁。还有，“主的灵”其用等于說人的心。例如，《約伯記》第二十七章第三节中說：“我鼻孔中的主的灵”，这是出自《創世記》第二章第七节中所說：“上帝把生命的气息吹入人的鼻孔里。”以西結对死者預言，也說（第二十七章第十四节）：“我要把我的灵交給你，你就会活。”那就是說，我要使你苏醒。在《約伯記》第三十四章第十四节中，我們見到：“若是他把他的灵和气收归自己。”在《創世記》第六章第三节中說：“我的灵将不永与人爭，因为他也是血肉之軀。”那就是說，因为人为他的

身体所驅使，不为灵所驅使，灵是我給他以识別善的，我任他自己做主。所以，在《詩篇》第五十一篇第十二节中也說：“啊，上帝啊，給我創造一顆洁凈的心吧，并且使我重新有正直的灵吧。不要把我从你面前赶走，不要使你的圣灵离开我。”从前以为罪恶只是起源于身体，好的冲动是来自心的。所以《詩篇》的作者祈求上帝的帮助，以抵制肉体的欲望，而祈祷神圣的主所給他的灵能够重新振作。还有，因为《圣经》迁就流行的愚昧无知，把上帝形容成有心，有心脏，有情緒，不但如此，甚至有肉体和呼吸，所以，“上帝的灵”一語是用于上帝的心、气质、情緒、力气、或呼吸。所以在《以賽亚书》第四十章第十三节中說：“誰指使了上帝的灵？”那就是說，除了上帝自己，是誰使主的心要做什么事？《以賽亚书》第六十三章第十节中說：“他們竟叛变了，使圣灵担忧。”

“上帝的灵”一語后来用以指摩西律。摩西律也可說是說明上帝的意志。《以賽亚书》第六十三章第十一节中說：“把圣灵放在他身內的人在那里？”我們在上文里可以清楚地看出，意思是指摩西律。尼希米說到頒发这律，在第一章第二十节中說：“你也給了你的善良的灵以教誨他們。”在《申命記》第四章第六节中也說：“这是你的智慧与悟性。”以及在《詩篇》第一百四十三篇第十节中說：“你的善良的灵将导引我到正直的地方。”主的灵也許是指主的呼吸，因为在《圣经》中，呼吸和心、心脏、肉体、都說是为上帝所具有的。例如在《詩篇》第三十三篇第六节中就是这样說。因此就有上帝的能力、力气、或官能的意思。如在《約伯記》第三十三章第四节中所說：“上帝的灵造成了我。”那就是說，主的力量，你也可以說，主的命令。所以《詩篇》的作者在第三十三篇第六节中用有詩意的話

說："諸天是为主的命令所造，万象为他嘴的气息所造。"就是說为像是一口气发出的命令所造。在«詩篇»第一百三十四篇第七节中也說："离开你的灵，我要到哪里去呢？离开你的面前，我要逃向什么地方去呢？"那就是說，离开你的力量与面前，我将到哪里去呢？

最后，上帝的灵在«圣经»中是用以表示上帝的情緒，例如，和善与仁慈。«弥迦书»第二章第七节中說："主的灵（那就是說，仁慈）狭窄嗎？这些残忍的事是他做的嗎？"«撒迦利亚书»第四章第六节中說："万軍之主說，不用强权，不用武力，而是用我的灵（那是說，仁慈）。"我以为这一个預言家的第七章第十二节必須也要这样解释："是的，他們使他們的心硬如石头，怕的是他們听見律法，和万軍之主用灵（就是說，用他的仁慈）借从前的預言家所說的話。"«哈該书»第二章第五节中也說："我的灵不离开你們，你們不要怕。"

在«以賽亚书»第四十八章第十六节中說："那么主上帝和他的灵打发我来"，这可以解作是指上帝的仁慈或他的启示的律法；因为这位預言家說："自始（那就是說，自我初来見你，祈求上帝加怒，把你定罪）我不曾暗中說話，自那时候我就在那里。"現在我是一个快乐的使者为上帝的仁慈所遣，祈求把你复旧。我們也可以认为启示的律法是指他从前来过，用律法的号令（«利未記»第十九章，第十七节）警告他們，其方法和情况与摩西警告他們相同。現在，正如摩西，他最后祈求把他們复旧。但是，第一个解释我觉得最为妥善。

再回到我們討論的主要对象，我們发現«圣经»中的語句："主的灵是在預言家的身上，""主把他的灵吹到人們的身里，""人們充

滿了上帝的灵，圣灵，"等等，在我們看来，意思很明显，是指預言家賦有一种特殊非常的力量①，虔敬上帝，始終不渝。所以他們知道了上帝的心或思想，因为我們已经說过，上帝的灵在希伯来文是指上帝的心或思想，表明他的心或思想的律法，就叫做他的灵。因为上帝的命令是经过預言家的想像的，所以預言家的想像也一样可以称之为上帝的心。預言家可以說是据有上帝的心。上帝的心和他的永存的思想也印在我們的心上；对于所有的人都是如此，但是这一点为人所忽略，以希伯来人为尤甚。希伯来人自以为他們超群出众，小看别人和别人的知识。

最后，人們說預言家拥有上帝的灵，这是因为人不知道預言的知识的起因，在惊异中，就說預言的知识与别的奇异的事是和神直接有关，称之为神圣的知识。

我們可以断言，預言家仅是借想像之力，窺知上帝的启示而已。那就是說，凭借眞的或想像的語言或形象。在«圣经»中，我找不到曾提到什么别的方法，所以我們不可捏造。至于传达的发生所凭借的自然界的特殊規律，我說实話，我是不知道的。我也未尝不可以附和别人說，其发生是由于上帝的力量，但是这实在是不足取的，这和用一个难解的名辞，以解释一个珍奇的标本，相差无几。任何事物之发生都是由于上帝的力量。自然本身就是上帝的

① "預言家賦有一种特殊非常的力量。"虽然有些人具有一些天賦是别人所沒有的，可是这些天賦不能說是超过了人的天性的界限，除非这些天賦的特质不能說是可以从人性的定义推断出来。举例来說，一个巨人是稀罕的事，可是仍然是人。即席口占詩句的才能是只有极少数的人有的，可是是人所能为的。因此，有些人的才能也可以这样說，他們不在睡梦中而是醒着的时候能想像一些事物，其鮮明生动正如現于他們的目前。但是如果有人居然获有求得知识的别的方法与基础，那他就可以說是超过了人性的界限。

力量，不过是另一名辞而已。我們不明上帝的力量和我們不明自然，这两件事是相等的。所以，我們若不明一事的自然原因（自然原因就是上帝的力量），而說这事是由于上帝的力量，这是极其愚笨的。

但是，我們現在不是来研究預言知识的起因。我已說过，我們只是想一检«圣经»的文献，以得出一些結論，正如自最后的自然事实得出結論一样。至于这些文献的起因我們可以不管。

因为預言家借助于想象，以知上帝的启示，他們可以知道許多为智力所不及的事，这是无可置辯的。这是因为由語言与形象所构成的观念比由原则与概念所构成的为多。而推理的知识整个都是建立在这些原则与概念之上的。

这样，我們就有了解一件事实的线索了，这件事实就是，預言家把几乎一切事物理解为比喻和寓言，并且給精神上的眞理穿上具体形式的外衣，这是想像所常用的方法。我們就不必再納悶为什么«圣经»和預言家把上帝的灵或心說得那么离奇曖昧不明了（参看«民数記»第十一章第十七节、«列王紀»上第二十二章第二十一节等）。也不必再納悶为什么弥迦看見主是坐着的，但以理所見的主是一位穿着白衣的老者，以西結所見的是一把火，和基督在一起的人看見圣灵是一只下降的鴿子，使徒們看見像是火的舌头，保罗受感化的时候看見圣灵像是一个大的光亮。所有这些表現都和流行的关于上帝和神的观念完全相符。

因为想像是飘忽不定的，所以我們見到，一个預言家的預言的能力不能长久保持，也不常常出現，而是很罕見的。只出現于少数人，并且在此少数人，出現也是不常有的。

我們必須研究，預言家如何能对于他不由准确的心理定律，而由想像所知道的事，觉得确实可靠。可是我們的研究必須限于《圣经》，因为这是一个我們不能获得确实知识的題目，而且是我們不能用直接原因来解释的。《圣经》中所說关于預言家的可信性，我将在下章里討論。

第二章　論預言家

根据上章所說，我們可以断定，預言家是賦有非常生动的想像力，而不是賦有非常完善的智力，这我已经說过了。这一个結論在《圣经》中可以得到一个充分的佐证。因为我們知道，所罗門是最有智慧的人，但沒有預言的特殊本領。希曼，加尔克，与达勒虽是很有才能的人，但不是預言家。而未曾受过教育的乡下人，甚至妇女，如亚伯拉罕的婢女哈各，却有这种才能。有高度想像力的人并不适宜于抽象的推理。而以运用智力見长的人却抑制他們的想像力，可以說是控制他們的想像力，恐其越俎，代替了理智。

这样說来，若认为关于自然現象或精神現象的知识可以得自預言的书籍，是完全錯誤的。这种錯誤，我将勉为揭露。因为我觉得哲学、时代、和这个問題的本身都有这种需要。我对于迷信的束縛是不喜欢的，因为迷信是所有眞实知识与眞实道德的死敌。是的，已经弄到这个地步了！有些人公然說，他們不能构成上帝的观念，只能由創造物以知上帝，創造物的起因是他們不知道的。这些人竟厚脸皮地以无神論加之于哲学家們。

我将有条不紊地討論这个問題，证明預言各有不同，不但依預言家的想像与身体的气质之故各有不同，而且也因其特有的意見而不同。并且預言并不能使預言家比他从前更有智慧。但我先要把預言家所得到的眞理的确实性加以討論，因为这与本章的題材相近，且可略明我們現在的論点。

每一明晰清楚的观念都含有眞理的确实性。但是想像，就其本有的性质而論，并不如此，而是需要外在的理由，使我們确信其客观的眞实，所以預言并不提供确实性。預言家确信上帝的启示，不是由于启示的本身，而是由于某种神迹。这由亚伯拉罕可以看得出来。亚伯拉罕于听見上帝的允許以后，請求一个神迹。这不是因为他不相信上帝，而是因为他要确知作此允許的确是上帝。从基甸一事看来，这更加明白了。他对上帝說："給我一个神迹，我借以知道是你和我談話。"上帝也和摩西說："这就算我給你的一个神迹罢。"希西家虽好久就知道以賽亚是个預言家，可是要求給一个以賽亚所預言的治疗的神迹。由此可見預言家們总是得到某种神迹以证明他們預言的想像。因为这个道理，摩西囑咐犹太人（«申命記»第十八章）向預言家要个神迹，那就是說，預言将来要有什么事情发生。关于这一点，預言的知识要逊于自然的知识。自然的知识不需要神迹，其本身就表示确实性。不但如此，可以說預言家的确实性不是像数学那样的严正，而是虽不能证明，却是确实可靠的。这可以证之于«圣经»。摩西規定若有預言家宣揚新的神，就要处以死刑，他虽是用神迹和奇事以确证他的教旨（«申命記»第十四章），他說："因为主也用神迹和怪异以考验他的信徒。"基督也用这事警告他的門徒。（«馬太福音»第二十四章第二十四

节)。不但如此,以西結(第十四章第八节)明說上帝有时用假的启示以欺人,弥迦在亚哈的預言家一事中有类似的证明。

虽然这些事例证明启示是可疑的,可是,我們已经說过,启示仍然含有不少的确实成分,因为上帝从不欺騙好人,也不欺騙他的选民。只是,(根据古代的諺語和阿必格的历史和她的言論)上帝把好人当做善的工具,把恶人当做上帝发怒的方法。这可以見于上文所引弥迦一事。因为上帝虽然打定主意借預言家欺蒙亚哈,他是利用說謊的預言家的。他对好的預言家却启示眞理,而且并不禁止他把眞理說出来。

話虽如此說,如我上边所說,預言的确实性仍然不过是含有蓋然性而已。因为无人能在上帝之前证明无罪,也不能自夸他是上帝仁慈的工具。《圣经》明說上帝把大卫領走来計算人民,虽然《圣经》充分证明大卫的虔誠。

关于預言确实性的問題,是根据下列三点:

1.启示的事物鮮明地显現在想像中,就好像和預言家醒时所見的一样。

2.有神迹出現。

3.最后而且也是主要的,就是預言家是一心一意为正义与善良。

虽然《圣经》并不总要提到神迹,我們仍然必須认为神迹总是賜給的。因为《圣经》并不是像許多人所說,把各种情形都加以叙述,只是认为是当然的。但是我們可以承认,当預言所說的都已含在摩西律里的时候,就不需要神迹。因为已经为那个律所确证。例如,耶利米的关于耶路撒冷的毁灭的預言,是为别的預言家的預

言和律的威吓证明为确实，所以就不需要神迹。而哈那尼亚，和所有預言家相反，預言国家的迅速复兴，就需要一个证据，否則，在为事实证实之前他就不知道他的預言是否确实。“預言家預言和平，当預言家的話实現的时候，然后預言家才可算是上帝确曾打发过他。”

那么，既然神迹所給与預言家的确实性不是数学的（那就是說，不是感性事物的知觉的必然結果），而只是盖然的，而且，既然神迹之賜与是按照預言家的意見和才能的，所以，一个神迹能使一个預言家深信不疑不足以使意見不同的另一預言家深信不疑。因此之故，神迹是随个别預言家而有不同。

我們也曾說过，启示也随个人的性情、脾气和意見的不同而有差异。

启示随性情而不同，是这样：若是一个預言家心情愉快，胜利、和平与使人高兴的事就启示于他，因为他自然是易于想像这一类的事。反过来說，若是他性情忧郁，战爭、屠杀和灾祸就启示于他。所以随一个預言家还是仁慈的、柔和的、易怒的、或严厉的，他就宜于某种启示，而不宜于別一种。启示随想像的性质而有差异，是这样：若是一个預言家有修养，他窺察上帝之心是有修养的。他若是糊塗，他就糊里糊塗地窺察上帝的心。至于由幻象所見的启示也是如此。預言家若是个乡下人，他就看見公牛，母牛等幻象；他若是个兵士，他就看見将官和軍队；他若是个官員，他就看見宝座等。

最后，預言随預言家所持的見解而有不同。例如，对初生基督礼拜的三賢人有相信星相学的糊塗思想，基督的降生是借着东方

見有一顆星，得到启示。在尼布甲尼撒的巫人看来，耶路撒冷的毁灭是借內脏启示的，而王他自己是由卜兆和他向天空射出箭的方向以推知耶路撒冷的毁灭的。預言家若是相信人的行为是随自己的自由意志而发的，他就以为启示于人的上帝是和未来人类的行动沒有关系的。所有这些，我們将用«圣经»举例来說明。

第一点可由以利沙一事来证明。为要給耶火兰有所預言，以利沙要了一张竖琴，在欣賞了音乐之后，他才能窺察上帝的意旨。然后，他确給耶火兰和他的朋友們預示一些可喜的消息。这些可喜的消息是他前此不能得到的，因为他对王嗔怒了。凡对某人有所嗔怒就会认为他坏，不认为他好。說憤怒的或愁苦的人不能得到上帝的启示，这种說法簡直是做梦。在摩西发怒的时候，上帝就曾启示于他第一胎的可怕的屠杀。这次启示是不借竖琴的。开因在憤怒的时候，上帝启示于他。以西結不耐煩鬧脾气，上帝把犹太人的不服从命令和恶劣启示于他。愁苦的厌倦了生活的耶利米預言了希伯来人的灾祸，因此約西雅就不来求他，而求一个妇人，因为上帝启示慈悲于妇女是合乎妇女的天性的。弥迦从来不对亚哈預言好事，总是坏事。虽然别的眞的預言家对他預言过好事，这样，我們就知道个别的預言家由于脾气不同，有的宜于某种預言，有的宜于别种預言。

預言的风格也随个别預言家的文章是否通暢而有不同。以西結和阿摩斯的預言比較粗疏，写得不像以賽亚和那鸿的文章那么典雅。研究希伯来的学者倘要对于这一点詳加考究，如把論及同一事項的不同預言家的各章加以比較，就知道文章的风格大不相同。举例来說，可以把嫻雅的以賽亚的第一章，自第十一节到第二

十节，和乡下人阿摩司的第五章，第二十一节到第二十四节比一比。也可以把写在«以都米亚»中(第四十九章)耶利米的預言的次序与推理和欧巴底亚的次序与推理比一比。最后請把«以賽亚书»第十章第十九、二十节及第四十四章第八节和«何西阿书»第八章第六节及第十三章第二节比一比。諸如此类。

把这些段加以适当的研究，我們就可了然上帝說話沒有特别的风格，不过随預言家的学识与才能而有典雅、簡练、严肃、粗朴、冗长与晦涩的不同。

不但如此，賜与預言家的幻象也有些差异，預言家用以表达幻象的符号也有所不同。因为以賽亚看見主的光輝离开圣堂，和以西結所見的其形式是不同的。法师們主张这两个幻象其实是一个。但是，以西結是个乡下人，得的印象极深，所以說得十分詳細。但是除非关于这一点有可靠的传說(我絕不相信有此传說)，这种說法分明是一种虛构。以賽亚看見上等天使有六个翅膀，以西結看見兽类有四个翅膀；以賽亚看見上帝穿着衣服坐在宝座上，以西結看見上帝像火，毫无疑問，他們二人每人所見的上帝的形状是他們平常想像中的上帝。

并且，幻象的清晰和詳情也有所不同；因为撒加利亚的启示过于曖昧，沒有解释，預言家是不懂的。这可見之于預言家对这些启示的叙述。但以理所見的幻象就是在加以解释之后，他还是不能了解。这种意义暗晦并不是由于启示的事情有什么难解(因为只是人世的事，其非人的才能所能知只是因为属于未来)，而是完全由于但以理的想像力在醒着的时候沒有睡着的时候那样能够了解預言。还有一事，使这一点更加明白。就是，在幻象之初，他大为

惊恐，他几乎絕望，以为力有不胜。所以，由于他的想像和力气有所不足，启示的事物在他看来是极其暗晦，就是加以解释之后，他还是不能懂得的。这里我們可以注意，但以理所听見的話，正如我們前边所說，只是想像的，无怪在惊恐之下，这些話在他的脑里非常杂乱不明，后来他完全弄不清楚是怎么一回事。說上帝不想做一个清楚的启示的人，不像是曾经讀过天使的話。他明明說，他是来使預言家明了人在末日会有什么遭遇的。(《但以理书》第十章第十四节)

启示之不明，是因为在当时找不到一个人，其想像力之强足以把启示想得更要清楚。

最后，有些預言家得到启示，上帝要把以利亚带走。这些預言家使以利沙相信他曾经被带到一个地方，他們可以找到他。这分明证明他們对上帝的启示沒有正确的了解。

沒有必要对于这一点多用篇幅更加陈述，因为，在《圣经》中，上帝使一些預言家的天資高于另一些預言家，是极其显然的。但是我要詳尽地多用篇幅证明，預言随預言家平素所持的意見而不同，而且預言家各人有不同的甚至相反的主张和偏見。我之所以这样做，是因为我认为这一点是比較重要的。(要弄清楚，我所讲的完全是思辨方面的事，因为关于正直与道德一方面，情形就大不相同了。)因此我断定，預言从来沒有使預言家变得更有学問，他們前此有什么主张，他們还是一仍旧慣。因此之故，关于理智方面的事，我們完全不必信賴他們。

大家一向遽然断定預言家对于人类理智以內的事无所不晓。并且，虽然《圣经》里有些段分明說預言家对有些事是不明了的，但

是这些人宁願說他們不懂得这些段，而不承认有什么事是預言家們所不晓得的。不然他們就曲解«圣经»本文的原意。

若听从这样去做，我們索性不如把«圣经»束书不观。因为若把文义显明諸段归入曖昧难解的謎中，或随意加以解释，要想用«圣经»证明任何事情，也是枉然的。例如，約书亚认为(或許写他的历史的人也认为)，太阳圍绕地轉，地是固定的，并且太阳在某一时期是不动的。在«圣经»中，沒有比这更为明显了。不承认天体运行的人有很多設辞以混过这段的难点，曲解为有很不相同的意义。还有一些人，有推理正确的素养，知道地是动的，而太阳是静的，无論如何吧，也不会圍着地轉，这些人竭力把这种意思强加之于«圣经»，虽然显然这是违背原意的。这种强辯的人眞是让我吃惊！难道我們一定要相信軍人約书亚是一个博学的天文学家嗎？还是奇迹不能启示于他，或太阳的光在地平线上比往常不能留得久一些(他不知道何以如此)呢？在我看来，这两种說法都是可笑的。所以我倒以为約书亚不明白天长了的原因是什么，我以为他和与他在一起的那群人认为太阳每天圍着地轉，在那一特别的时候，太阳停留了一些时候，这样就亮得久一些；我以为他們并沒有猜到，由于空中的一些雪(見«約书亚記»第十章第十一节)，折光要比往常大一些，也許还有一些别的原因，現在我們也就不加追問了。

至于回去的影子的神迹也是按以賽亚的理解启示于他的。那就是說，来自太阳的回归。因为他也以为太阳是动的，地是靜的。至于幻日，他也許都沒有梦見过。我毫不躊躇可以得到这一个結論，因为这个神迹本来眞可以出現，并且以賽亚可以預言給国王，

其眞正的原因是这位預言家所沒有觉察的。

关于所罗門建造圣堂，若眞是为上帝所指令，我們也非主张同一的說法不可。那就是，尺寸是按国王的意見和理解启示于他的。因为，我們既是不一定要信所罗門是一个数学家，我們可以說，一个圓的周长与直径的正确比例，他是不晓得的。正像一般工人們一样，他以为是三比一。但是若說我們不懂这一段，老实說，那我可以說《圣经》中就沒有我們懂得的了。因为在那里关于建造的经过是簡明地按照历史加以叙述。还有，若是可以认为这段另有别的意思，我們不明白书写这一段的理由，这簡直是完全推翻《圣经》。因为人类的悖謬邪恶都可以像这样不伤《圣经》的威严，被人維护与滋养。我們的結論絕不是和虔敬相违背。因为所罗門、以賽亚、約书亚等虽是預言家，他們总也是人。是人就不免有人类的缺点。

依諾亚的理解，他得到启示，上帝将毁灭整个人类，因为諾亚以为在巴勒斯坦的界限以外的世界是沒有人居住的。

不但对于这类的事，而且对于一些更重要的事，預言家可以是，而且事实上是，无知的。因为他們关于上帝的特质不能有所說明，而且他們对于上帝的观念是很平庸的。他們的启示是牵就这些观念的，这我将引用《圣经》中充分的证据加以证明。据此，显而易見，他們之受称頌，不是由于他們崇高卓越的才智，而是由于他們的虔敬与忠誠。

亚当是第一个得到上帝启示的人。他并不知道上帝是全知全能的。因为他隐蔽起来不让上帝看見，而且在上帝的面前設法为他的过錯找些借口，好像是和人打交道一般。所以上帝启示于他

也是按照他的理解的。那就是說，对于他的情状和罪恶是沒有觉察的。因为亚当听見，或好像听見，上帝在花园里走，呼喚問他在什么地方。然后看見他面紅耳赤，就問他是否吃了禁果。显然，亚当只知道神是造物主。按照开因的理解，上帝也启示于他，不知人世的事情，而且忏悔他的罪恶，也不需要对于神有更高的观念。

主启示于拉班为亚伯拉罕的上帝，因为拉班相信每个国家有其特殊的神(見«創世記»第三十一章第二十九节)。亚伯拉罕也不知道，上帝无所不在，对于事物預先知道；因为当他听見判决了所多瑪城的居民的时候，他祈祷主，在确定是否他們都应該受这懲罰之前，不要把判决执行；因为他說(見«創世記»第十八章第二十四节)："也許在这城里有五十个好人。"是按这信仰，上帝启示于他的；亚伯拉罕想像，上帝这样說："我現在要下去看看他們是否完全按照我所听見的风聞而行；若是沒有，我将要知道。"并且，关于亚伯拉罕，神学上的证据只是說他是服从的，并且他"命令他的家人要追随他，他們要从主的路"(見«創世記»第十八章第十九节)；并沒有說他对神有高尚的思想。

摩西也并不十分知道上帝是全知的，上帝完全用他的命令以指揮人的行动，因为虽然上帝自己說以色列人应該听他的話，摩西仍然认为这事可疑，反复地說："但是假若他們不相信我，也不听我的話。"启示于他的上帝也是不参与人的行动，对于人的行动是一无所知的。主給了他两个神迹，并且說："将来会是，他們若是不相信你，也不听第一个神迹的声音，他們就要相信第二个神迹的声音，否则，你要取些河中的水。"等等。的确，若是任何人不存偏見，把記录下来的摩西的主张一加考虑，就要分明看出，摩西心目中的

神是一个已往、現在、和将来都存在的实在，因此他称神为耶和华，这个字在希伯来文就有这三个时期存在的意思。至于关于神的性质，摩西只說他是仁慈的，和善的，并且极其嫉妬，这在《摩西五书》的很多段中可以看出来。最后，他相信，而且告訴人，这个存在与所有其他的存在都很不相同，是不能用有形之物的影像来表示的；而且人也不能看見他(神)，这是由于人的缺陷，而不是因为眞是不可能。并且，由于神的权能，沒有能和他匹敌的，他是唯一无二的。的确，摩西承认，有些存在(无疑，由于主的計划与指令)，是上帝的代理者，那就是說，上帝授他們以权威和力量以指导、供养、照顾一些国家；但是摩西說，他們必須遵从的这个存在是最高的上帝，若用希伯来語說，是諸神中的上帝。所以在歌(見《出埃及記》第十五章第十一节)中他說道："主啊，在一般神中，誰能像你呢？"而且叶忒罗說(見《出埃及記》第十八章第十一节)："現在我明白了，主比所有的神都伟大。"那就是說，"我最后不得不对摩西承认耶和华比所有的神都伟大，他的权能是无比的。"我們无法确知摩西是否认为上帝的代理者是上帝所造，因为，就我們所知，他并沒有提到他們的創始和来源。摩西并且說，这个存在(神)把这一个有形的世界从混沌中开辟出来，使之具有条理秩序，并且授自然以胚芽。所以他有最高权力以統御万物；并且，用这无上的权威，他給自己选擇了希伯来国和一块土地。他并且把其余的国家和土地交給他所調換的其他諸神照管。因此之故，他被称为以色列的上帝和耶路撒冷的上帝。而别的神被称为非犹太人的神。因为这个道理，犹太人相信上帝为他自己所选擇的土地須受人神圣的崇拜，这种崇拜和别处的崇拜自是不同。并且主不許对别的神的崇拜随别的国

家而有变通。所以他們以为亚西利亚王带到犹太来的人为獅子所咬烂，因为他們不晓得国家的神的崇拜（見«列王紀»下第十七章第二十五节）。

所以，据阿本·以斯拉看来，当雅各要他的儿子們找出一个新的国家的时候，他告誡他們說，他們应当有一新的崇拜的准备，要把对于外邦的神的崇拜放在一边，那就是說，他們所在的地方的神的崇拜（見«創世記»第三十五章第二、三节）。

大卫告訴扫罗說，他因为王的迫害，只得在国外生活，他說被赶出主的选民之外去崇拜别的神（見«撒母耳記»上第二十六章第十九节）。最后，他相信，这个存在或神住在天上（見«申命記»第三十三章第二十七节），这是在非犹太人中很常見的意見。

現在我們如一检对摩西的启示，我們就知道这些启示是适应这些意見的。因为他相信神性是常有仁慈、和善諸条件的，所以是随他的观念和在这些品德之下把上帝启示于他的（見«出埃及記»第三十四章第六、七节和第二誡）。并且，据說摩西請求上帝要让他看見上帝，但是，我們已经說过，因为摩西心里沒有上帝的影子，并且，我已說过，上帝是按預言家的想像的性质启示于他們的，所以上帝沒有显示任何形状。我不妨重复，这是因为摩西的想像是不适宜的，因为别的預言家可以做证，他們看見了主；如以賽亚、以西結、但以理等。因此之故，上帝回答摩西說：“你看不見我的脸”；并且因为摩西相信上帝可以任人观看，那就是說，其中并不包含神性的矛盾（因为，否則他就不会有此請求了，）所以又說：“沒有人会观看我还活着，”这样就按着摩西的观念給了一个理由，因为并沒有說会包含神性的一个矛盾（实际上确是包含的），只是說由于人

类的弱点这事情不会实現。

当上帝要对摩西启示以色列人因为崇拜小牛要和别的国度列入同一范畴的时候，他說（第三十三章，第二、三节）他要打发一个天使（那就是說，一个替上帝管理以色列人的人），并且說他不再和他們在一起。这样就使摩西沒有理由相信上帝爱以色列人甚于其他的民族，那些民族他是交付給别的神或天使来监护的（見第十六节）。

最后，因为摩西相信上帝住在天上，上帝默示于他，上帝自天降到一座山上。为的是和主談話，摩西就上了山。若是当初他能想到上帝是无所不在的，摩西就不会到山上去了。

以色列人虽得到上帝的启示，却对上帝一无所知。几天之后他們把对上帝的尊崇轉移于一只小牛，他們以为这只小牛就是把他們从埃及带出来的神。从这一点看来，他們对上帝一无所知，是十分显然的了。实在說来，习慣于埃及的迷信的人，沒有文化的卑賤的奴隶，会对于神有正确的观念，这几乎是不可能的。或者摩西于教他們以正当生活的規則之外，（不像一个哲学家似的諄諄教誨，出于自願，而是像一个立法者用法律的权威以强迫他們不得不遵守道德，）能教他們任何事項，这也几乎是不可能的。所以正当生活所遵守的規則、崇拜上帝、爱上帝，对他們是一种束縛，而不是眞正的自由、神的賜与和恩惠。摩西囑咐他們爱上帝、遵守他的律法，因为他們在过去受过他的恩惠（如在埃及为奴，把他們解放出来），并且，若他們违反他的命令，就威吓他們，若是他們遵守他的命令，就許他們以許多好处。所以待他們就好像父母之待沒有理性的嬰儿。所以，他們并不知道道德的至上与眞正的幸福是什么，

是无可疑的了。

約拿认为他逃脫不为諸神所看見。这好像表明他也以为上帝把犹太以外的国家交給別的代理的国家来照管。在《旧約》整部书中，讲上帝讲得合理的无过于所罗門了。实在說来，在才能方面，所罗門要胜过当时所有的人。可是他认为他自已超乎法律之上(认为法律只是为不能以理智为行为的根据的人而設)。他蔑視关于王的法律，其数主要有三。他甚至公然违反这些法律(他耽溺于肉体的快乐，在这一方面他做錯了事，不像是一个哲学家所应当做的)。他主张幸运之降于人类的都是虛荣，人类最可貴的天賦是智慧，最大的惩罰是愚蠢。(見《箴言》第十六章第二十二、二十三节)。

但是，我們再回头来讲預言家罢。預言家們互相抵触的意見我們前面已经讲了一些。

法师們給我們留下了現存的預言书(如在論安息日(撒巴特)的論文中第一章第十三节，第二段所說)。在法师們看来，以西結所表示的意見与摩西的意見很有分歧，法师們曾正式考虑想把他的預言从经书中删除。并且，若不是因为有一个哈那尼亚把他的預言加以解释，一定是已被删除了。如在那里所述，哈那尼亚勤奋地完成了解释《以西結》的預言的工作。他如何完成这項工作，是写了一篇注释，現在已经散失了，还是改換了《以西結书》的原文，随意大胆地把一些句子删了去，我們无从得知。无論如何，第十八章显然和《出埃及記》第三十四章第七节，《耶利米书》第三十二章第十八节等不相符合。

撒母耳相信主对于主所命令的事項从来沒有懊愧过(見《撒母

耳記»上第十五章第二十九节)。因为当扫罗有了罪心里难过，想崇拜上帝請求饒恕的时候，撒母耳說主不会收回成命。

从另一方面說，对耶利米启示道："若是我（主）所斥責的国家改邪归正，我就要把我原意要加之于他們的祸患追悔。若是在我眼前做坏事，不听我的話，我就追悔我原来說要加福于他們。"(«耶利米书»第十八章第八至十节)«約珥书»（第二章第十三节)說，主只追悔降了祸。最后，从«創世記»第四章第七节分明可以看出，一个人可以战胜罪恶的引誘，行为正直；因为把这种教义告訴过开因，虽然我們据約瑟法斯和«圣经»所見，他并沒有战胜罪恶的引誘。这正和方才所引的«耶利米书»那一章相合，因为在那里說，——若是当事的人改邪归正，改变生活方式，主就追悔他所发布的福与祸。但是反过来說，保罗（«罗馬书»第四章第十节)分明主张，若沒有天召和圣灵的感化，人是不能节制肉体的引誘的。并且当(«罗馬书»第三章第五节和第六章第十九节)他說人有正义的时候，他自己加以改正，那只不过是因为是人，有血肉之軀的弱点，才那样說的。

我們現在已经充分地证明了我們的論点，那就是，上帝随預言家的理解力和意見而变通启示，并且对于和仁爱与道德无关的理論，預言家可能是，并且事实上就是，无知的，并且持有相反的意見。所以我們万不可求知识于預言家，无論是关于自然現象的或是关于精神現象的。

那么，我們已经断定，我們只是必須相信預言的著作，启示的目的与实质。至于細节，每个人可以相信或不信，随他的意。

例如，对該隐的启示只是告訴我們，上帝告誡他要过正直的生

活，因为这才是启示的目的与实质，并不是关于自由意志和哲学的学說。因此，虽然这个警誡清楚地含有自由意志的意思，我們可以随意持反对的意見，因为措辞和所持的理由是随該隐的理解变通的。

所以，弥迦所得的启示也只是說上帝把亚哈和亚兰之間的战爭的眞正的爭端启示于他。我們所不得不相信者不过如此而已。至于启示中所含关于上帝的眞与假的灵，上天的軍队站在右边与左边，和其余的細节，都完全不关我們的事。每个人都可听其理智以为相信的根据。

主对約伯显示他的力量所持的論证也属于这一类。(假如这些論证眞是启示的話，并且历史的作者是在叙述，而不是像有些人的想法，只是以修辞的方法来装飾他自己的思想。)那就是說，这些論证是随約伯的理解力变通的，其目的是在使他信服，而不是含有普遍的眞理，或用以使所有的人信服的。

基督用了一些論证以判定法利賽人驕傲和无知，并且劝他的門徒們过正直的生活。关于这些論证，我們也能得到相同的結論。基督随每个人的意見和主义把他的論证加以变通。例如，他对法利賽人說(«馬太福音»第十二章第二十六节)：“若是撒但赶掉了魔鬼，那就是自相紛爭，那么他的王国将如何站得住呢？”当基督說这話的时候，他只是要根据法利賽人的思想来使他們信服，并不是說有魔鬼，或有什么魔鬼的王国。所以当他对他的門徒們說(«馬太福音»第八章第十节)：“要留意不要小看这些小人物，因为我对你們說他們的天使，……”等等，他只是要警告他們不要驕傲，不要小看他們的同类任何人。并不是坚持所給的实际的理由。采取这种理由，只是为更容易說服他們。

最后，关于使徒們的奇迹和論证，我們的持論也完全相同，但是关于这一点沒有再多說的必要。假如我把《圣经》中只对个人或对某一人的理解所說的各段都一一列举，（若为这些段辯解，以为就是神的教义，那对于哲学就有很大的妨害，）我就要远远超过了我心目中所計划的簡短的篇幅。那么，說几个可以普遍应用的例子就够了，好奇的讀者可以自己斟酌其余的例子。虽然我們方才所提出来的关于預言家及預言那些点只和我們的目的直接有关，那就是說，哲学要和神学分家，可是，我旣已接触到这个广泛的問題，我在此也未尝不可以考求一下是否預言的本領只为希伯来人所专有，是否这种本領为各民族所共有。然后，对于希伯来人的天职我須有个結論，这一切我将在下章討論。

第三章 論希伯来人的天职，是否預言的才能为希伯来人所专有

每人的眞正幸福和天佑完全在于享受善良的事物，而不在于自負只有自己有这种享受，别人都在擯斥之列。凡人以为更为幸福，因为他正享受利益，别人享受不到，或是因为他比和他同等的人更为有福更为幸运，这样的人是不知眞正的幸福与天佑为何物。他所感到的喜乐不是幼稚的就是出自嫉妬与恶意。例如，一个人的眞正幸福只在智慧和知道眞理，完全不在他比别人更有智慧或别人不知道眞理。这种計較并不能增加他的智慧和眞幸福。

这样說来，凡人因为这种緣故而喜乐，就是幸灾乐祸，存心不

善的。他既不晓得眞正的幸福，也不晓得純正生活的宁靜。

所以，«圣经»上劝誡希伯来人遵从律法，說主选擇了他們，而沒有选擇别的族，說主离他們近，离別人远（«申命記»第十章第十五节）；說他把公正的律法只給了他們（«申命記»第四章第七节）；最后，說他看中了他們，沒有看中別人（«申命記»第四章第三十二节）；«圣经»上只是随听众的理解才这样說的。这些听众，（我們在上章已经說过，并且摩西也可作证，）是不晓得眞正幸福是何物的。因为，老实說来，若是上帝把一切人都喚来得救，希伯来人也还是一样幸福，也并不因为上帝現于别人之前，上帝就少現于希伯来人之前。他們的律法若是为一切人制定，也不因此而欠公正，他們自己也不会因此而智慧有所减少。若是也为别的族而現奇迹，奇迹显示上帝的力量也不会减少；最后，若是上帝把所有这些天賦都平等地贈与一切的人，希伯来人也一样必須崇信上帝。

当上帝对所罗門說（«列王紀»上第三章第十二节）将来沒人像他那样有智慧，这种說法只是表明他有超絕的智慧。不可以为上帝为所罗門的更大幸福，就会答应所罗門上帝在将来不会賦予任何人以同样多的智慧。这样并不会增加所罗門的智力，并且，若是每个人都賦有同样的才能，这位聰明的王也会照样地感謝主。

可是，虽然我們說摩西在方才所引«摩西五书»的各段中只是按希伯来人的理解而說話，我們并沒有意思否认上帝只为希伯来人制定了摩西律，也不否认上帝只对他們說話，也不否认他們看見了别的族所沒見的奇迹。但是我們要着重地說，摩西要用一种方式，用一些論证，警戒希伯来人，这样才会有力地投合他們的幼稚的理解，使他們不得不崇拜神。此外，我們要证明希伯来人在知

识、虔誠各方面并不超过别的族，但是显然在与此不同的性质方面是超过了别的族；也可以說（仿照«圣经»按他們的理解而說）上帝并不是为純正的生活与崇高的思想擇定了希伯来人而擯斥了别人，虽然他們常被警誡要有这种生活与思想，这是别有用意的。至于其用意是什么，我将有所論列。

但是在我开始之前，我要用几句話說明上帝的指导，上帝的帮助（外界的与內界的），作何解释。并且最后我要說明我所理解的幸运是什么。

上帝的帮助我以为是指固定不变的自然秩序或自然事物的联鎖。因为，我已說过，并且在别的地方证明过，万物依自然的一般法則而存在，并且为之所决定。此自然的一般法則不过是另外一个名称以名上帝的永存的天命而已。上帝的永存的天命永远包含永久的眞理与必然。

所以，說万物遵从自然律而发生，和說万物被上帝的天命所規定是一件事情。那么，因为自然的力量与上帝的力量是一回事，万物之发生与决定只有靠上帝的力量，所以，人是自然的一部分，无論人自备什么以为生存之助与保存，或无論自然不借人力供人以什么东西，是完全借神力以給人的。神力是借人性或借外界的情况以施展的。所以，无論人性由其自身之力能自备什么，以保存其生存，可以称之为上帝的內界的帮助，而凡由外界的原因对于人的利益有所增加，可以称之为上帝的外界的帮助。

我們現在就容易懂得神选是什么意思了。因为旣是人的所做所为全是由于自然的預定的理法，那就是說由于上帝的永久的天命，所以，人都不能为自己选擇一个生活的規划或完成任何工作，

只能由上帝天召，才能够为他选擇这項工作或生活的規划，而不选擇别的。最后，我所謂命运是指由外界的不能預知的方法，以指导人生的上帝的天命而言。有了这些話做为緒言，我再回到我原来的目的，看看为什么說上帝选定了希伯来人，而沒有选定別的族。我就用論证来着手。

大致說来，正当欲望的所有的对象都不出下列三个范畴之一：

1. 由事物的主要原因以获得的关于事物的知识。

2. 情欲的节制，或道德习慣的养成。

3. 安全健康的生活。

最直接有助于达到头两个目的的方法，并且可以說是近因和动因，是包含在人性本身之內。所以其获得完全系于我們自己的能力和人性的規律。我們可以断言，这些天賦的才能并不为任一民族所专有，而是为全人类所共有，自然，若是我們耽于梦想，以为自然創造了不同性质的人，那就又当别論。但是增进安全与健康的方法主要是在外界的情况，可以称之为命运的賜与，因为主要是依靠我們所不了然的物界的原因。因为遭遇幸福或不幸，一个愚人差不多和一个智者是有一样的机会。虽然如此，人的处理和警惕大可有助于安全的生活和避免我們的同类对我們的損伤，甚至兽类对我們的損伤。形成一有固定法律的社会，占据一块領土，集中所有的力量于一体，那就是說社会体，若和理智与经验比起来，理智与经验并不能示人以达到这个目的的更准确的方法。形成和保存一个社会，所需的不是普通的才干和劳心。凡是由眼光远大，小心謹愼的人建立和指导的社会是最安全，稳固，最不易遭受灾难的社会。反过来說，一个社会，其成員沒有熟练的技巧，这样的社会

大部分是靠运气，是比較欠稳定的。假如这样的社会居然延续了很久，这不是由于其自身的力量，而是由于某种别的支配的力量。若是这个社会克服了巨大灾难，事业繁盛，自必惊叹与崇拜上帝指导的灵，因为这一社会所发生的事都是突然而来，出乎預料的，甚至可以說是奇迹。那么，国族由于社会的組织、生活、和政治所用的法律而有所不同；希伯来国之为上帝所选定不是由于这个国家的智慧和心的鎮靜，而是由于其社会組织和好运获得了优胜权，維持了很多年。这从«圣经»中可以看得十分清楚。稍微一看«圣经»我們就可以知道，希伯来胜于别的国家的諸方面，只是在于他們处理政事的成功和完全借上帝的外援克服了巨大的灾难；在别的方面他們是和别的民族一样的。上帝对所有的人都是一样地仁慈的。因为在智慧方面(如我們在上章所說)他們的关于上帝与自然的观念是很平常的，所以在这一方面他們不能为上帝所选定。他們之被选定也不是由于道德与純正的生活，因为关于这一点，除极少数选民之外，他們也是和别的国族一样的。所以他們的被选与天召完全在于現世的幸福和独立政治的优越。事实上，除此以外我們看不出上帝对亚伯拉罕的子孙① 或后继者允許了任何事情。服从律法所得的后果只是一个独立国家的长久幸福和此生的别的一些福利；反过来說，不服从律法与毁弃誓約就有国家复亡和巨大艰苦的危险。这个殊不足怪，因为每一社会組织和国家的目的是(如我們以前所說，也如下文里的詳細的解释)安全与舒适；法律有

① 在«創世記»第十五章中写道，上帝答应亚伯拉罕保护他，并且給他許多賞賜。亚伯拉罕回答說，他不指望任何对他有什么价値的东西，因为他沒有儿女，并且也很上了年紀。

約束一切的力量，只有如此，一个国家才能存在。若是一个国家的所有分子忽視法律，就足以使国家解体与毁灭。所以对希伯来人长期服从律法所許的报酬只是安全①与其附带的利益。而不服从律法，其懲罰必是国家毁灭和附带而来的祸患。但是这里沒有更詳論此点的必要。此外我所要說的是，«旧約»中的律法只是为犹太人启示和制定的，因为，旣是上帝有鉴于他們的社会与政府的特殊的組织，把他們选定了，他們当然有特殊的律法。是否上帝也为别的国族制定了特殊的律法，是否用預言的方法把他自己启示于那些国族的立法的人，那就是說，那些立法的人在神的威灵之下慣于想像上帝，我无法断定。从«圣经»中显然可以看出来，别的国家借上帝的外界的援助获得了优胜权和特殊的律法。請看下列两段：

在«創世記»第十四章第十八、十九、二十节中說，麦基洗德是耶路撒冷的王和至高上帝的祭司。在执行祭司的职务的时候，他为亚伯拉罕祝福。并且主所爱的亚伯拉罕把十分之一的战利品給了上帝的这个祭司。这足以表明，在上帝設立以色列国以前，上帝在耶路撒冷立了一些王和祭司，并且为他們制定了仪节和律法。我前已說过，是否上帝这样做是用預言的方法，是不十分清楚的。但是我所确知的是，当亚伯拉罕在城里住的时候，他恪守法律。因为亚伯拉罕从上帝方面沒有接受特殊的仪节。可是据說（«創世記»第二十六章第五节）他遵守崇拜仪式、告誡、律令和上帝的法律。这些不得不做麦基洗德王的崇拜仪式、律令、告誡和法律来解

① 遵守«旧約»的十誡不足以获得永生，这可以自«馬可福音»第十章第二十一节見之。

释。瑪拉基責备犹太人如下(第一章第十至十一节):"你們之中有誰要把[殿的]門关上? 你若把我的祭台上的火点着也不会白点。率領天軍之上帝說,我不喜欢你。因为自日出至日落,我的名字在异教徒中是伟大的,并且处处要为我的名字供香,献洁淨的供物。率領天軍的上帝說,因为我的名字在异教徒中是伟大的。"除非我們把这些話加以歪曲,这些話只能指当时的时代。这些話充分证明上帝爱那时的犹太人并不甚于别的国家。上帝賜給别的国家的奇迹多于犹太人。那时犹太人不借神奇的帮助已经收复了国土的一部分。最后,非犹太人所有礼仪是为上帝所許可的。但是我把这些点轻描淡写地放过。我的意思只在证明,犹太人之被选定,不是由于别的,而是由于現世的物质幸福和自由,換言之,自治政府,并由于其所以致此的道路和方法。因此之故,也是由于和保存那个特殊政府有密切关系的法律。最后是由于启示的方法。至于关于人的眞正幸福之所在的其余的事項,犹太人是和其余国家平等的。

所以,«圣经»中說(«申命記»第四章第七节)主对于别的国家沒有像对于犹太人那样近,說这話的时候,这只是指他們的政府和他們遇見許多奇迹的那个时代。至于关于智力和道德,那就是說,关于上帝的恩惠,我們已经說过,并且現在正在加以論证,上帝对于所有的人是一样仁厚的。对于此事«圣经»是可以为证的。因为«詩篇»說(第一百四十五篇第十八节):"主亲近所有祈求他的人,确是亲近所有祈求他的人。"在同一«詩篇»第九节也說:"主对一切都好,他的仁慈广被于一切他所造的。"«詩篇»第三十三篇第十五节中清楚地說上帝賜給所有的人以同样的智力,原文是:"他

把他們的心做得一样。”我想大家都知道，希伯来人认为心是灵魂与智力的所在。

最后，从《約伯記》第三十八章第二十八节，分明可以看出，上帝給全人类制定律例，尊敬上帝，不做坏事，做好事。約伯虽不是犹太人，是在众人中最合上帝的意的。因为在虔敬和宗教方面，他比别人都强。最后，从《約拿书》第四章第二节中很显明地可以看出，上帝不但对犹太人，而是对所有的人都有厚恩，仁慈，久受苦难，有很大的好处，并且后悔所說的灾。因为約拿說：“所以我决定逃到他施去，因为我知道你是一位仁惠的上帝，慈爱，不易发怒，极为和善，”等等。所以上帝饒恕尼尼微人。所以（因为上帝对所有的人一样地仁厚，犹太人之为上帝选定是因为他們的社会組织与政府），我們可以得到一个結論，就是个别的犹太人，离开他的社会組织和政府，其所得于上帝之所賜，并不高于别的人。犹太人和非犹太人并无分别。上帝对所有的人都是一样地仁厚，慈爱等等，这旣是事实，并且，旣然預言家的职务是側重在教人以道德，劝人为善，不在教国家的法律，沒有疑問，各国都有預言家。預言的才能并不为犹太人所专有。世俗的历史与圣书中的历史的确都证明这一个事实。虽然《旧約》中的历史并沒有明說别的国家有的預言家和希伯来一样多，或者任何非犹太預言家是上帝特别打发到那国家去的，这并不影响这个問題，因为希伯来人曾小心地把他們自己的事記下来，沒有小心地把别国的事記下来。所以在《旧約》中我們見到下列諸事也就够了。像諾亚，以諾，阿比米来，巴兰等都不是犹太人，不行割礼，都有預言的才能。并且，上帝把希伯来預言家不但打发到他們自己的国家，并且也打发到很多别的国家。以西

結給所有那时已知的国家預言；欧巴底除益都米人之外，据我們所知，不給任何国家預言；約拿主要是尼尼微人的預言家。以賽亚叹息并且預料灾患。他不但欢庆犹太人的复兴，他也欢庆别的国家的复兴，因为他說（第十六章第九节）：“所以我要哭泣以伤悼雅謝。”在第十九章中他先預言埃及人的灾祸，然后預言他們的复兴（見第十九、二十、二十一、二十五节），說上帝要給他們打发一个救主，使他們获得自由。主在埃及将要为人所知。并且，埃及人要用牺牲祭品来崇拜上帝。最后，他把那个国家称作上帝加福的埃及人。所有这些細节都特别令人注意。

耶利米不称为希伯来国的預言家，而只称为諸国的預言家（見《耶利米书》第一章第五节）。他悲伤地預言諸国的灾难，并且預料他們的复兴，因为他談到摩押人說（第四十八章第三十一节）：“所以我要为摩押而号泣，我要为摩押而痛哭，”（第三十六节。）“所以我的心要像笛管似地而鳴；”末后，他預言他的复兴，也預言埃及人的、阿摩人和伊拉母人的复兴。这样說来，毫无疑問，别的国家，也像犹太人似的，有他們的預言家，这些預言家对他們預言。

虽然圣书中只提到巴兰一个人（犹太人以及别的国家的将来曾启示于他），我們不要以为巴兰只預言了那一次，因为从叙述的本身看来，十分清楚地可以看出，他好久以前就以預言和别的神圣的才能著称。因为当巴勒喚他来的时候，他說（《民数記》第二十二章第六节）：“因为我知道你为誰祝福，誰就得福，你詛咒誰，誰就得祸。”所以我們知道他有上帝賜給亚伯拉罕的那种才能。并且，巴兰按預言的慣例囑咐使者等他，直到上帝的意旨启示于他的时候。当他預言的时候，那就是說，当他說明上帝的眞意的时候，他常这

样說他自己："他說过，他听見了上帝的話，并且了解上帝，他看見了幻象，看見上帝出了神，但上帝的眼睛是睜开的。"不但如此，在他按上帝的命令給希伯来人祝福之后，他就开始（这是他的习慣）給别的国家預言，預測他們的将来；这一切充分证明，他一向就是一个預言家或常常預言，并且（我們在此也可以說）他知道預言家何以曉得他們的預言是眞的，那就是，他一心一意致力于正直和善良。因为他并不像巴勒所想像的，要祝福誰就祝福誰，要詛咒誰就詛咒誰，而只是祝福或詛咒上帝所要祝福或詛咒的人。所以他回答巴勒道："就是巴勒把他的积滿了金銀的房子給了我，我也不能违背了主的戒令，来随我自己的意做好事或坏事。我只說主所說給的事。"至于說在路中上帝对他发了怒，摩西遵主之命到埃及去的时候，也有同样事情发生。至于他因預言而拿了錢，撒母耳也做过这事（«撒母耳記»上第九章第二十八节）；若是他犯了什么罪，"世上沒有一个做好事的正直的人是不犯罪的"（«传道书»第七章第二十节。参看«使徒书»下，«彼得书»第二章第十五、十六节和«犹大书»第五、十一节）。

他的話一定是对于上帝很有力量，并且从圣书中我們見到，为证明上帝对犹太人的伟大的仁慈，多次說到上帝不听巴兰的話，并且他把詛咒变成祝福（見«申命記»第二十三章第六节，«約书亚記»第二十四章第十节，«尼希米記»第十三章第二节），可見他詛咒的力量是很大的。由此可知，毫无疑問，他是最合上帝的意的，因为坏人的話和詛咒絲毫不能感动上帝。那么，他旣是一个眞預言家，而約书亚却称他为一个占卜者，可見这个名称有一种好的意思。并且非犹太人所謂占卜者是眞的預言家，而圣书中常常非难責备

的人是一些假的占卜的人。这些人欺騙非犹太人，正如假預言家欺騙犹太人。的确，《圣经》中别的一些段使这一点愈加明显。由此我們断定預言的本領并不为犹太人所专有，而是为各个民族所共有。可是法利賽人坚决地說这种神圣的才能是只有他們的民族才有的，并且說别的民族用某种莫名其妙的恶魔的才能以預測将来(迷信还要捏造什么？)。用圣书的权威以证明他們的理論，他們引用圣书，最主要的一段是《出埃及記》第三十三章第十六节，在那一段里，摩西对上帝說："人在什么事上可以知道我和你的百姓在你的眼前蒙恩呢？不是因为你和我們同去，使我和你的百姓，与地上的万民有分别嗎？"从这一段他們就要推論，以为摩西請求上帝要現于犹太人之前，并用預言的方式把他自己启示于他們，并且他不要把这种恩惠賜給别的国家。摩西会嫉妬上帝接近非犹太人，或他居然敢請求这件事，那当然是荒謬的。事实是这样，因为摩西知道这个民族的脾气和精神是好反抗的，他知道得很清楚，沒有很大的奇迹和来自上帝的特殊的外来的帮助，他們是不能把他們已经着手的事办完的。不但如此，沒有这样的帮助，他們一定是会要灭絕的。因为显然上帝要保全他們，他請求了这个特殊的外来的援助。所以他說(《出埃及記》第三十四章第九节)："主啊，若是現在我在你的眼前得到了恩惠，我請求你，让我的主和我們同去，因为那是一个頑强的民族。"所以，他請求上帝賜与特殊的外来的援助的理由是这个民族的頑强的性质。他于上帝答应了这个特殊的外来的援助之外，他一无所求，上帝的回答使这一点更加明显，因为上帝立刻回答道(同章第十节)："看啊，我立一誓約：我要在你們的人民之前做些奇事，这些奇事是在世上沒有做过的，在任何国家都

沒做过。"所以，我已說过，摩西之意只是犹太人的特殊的神选，对于上帝沒有做别的請求。說实話，在保罗致罗馬人的«使徒书»里，我找到了另一段文字，更为重要，那就是，在那段文字里保罗好像表示一种和这里所說的不同的教理，因为在那里他說(«罗馬书»第三章第一节)："那么犹太人有什么便宜？或者行割礼有什么好处？多着呢，主要的是，因为上帝的圣言付托于他們。"

但是若是我們把保罗特别想宣揚于人的教理审量一番，我們就可以知道和我們現在的主张毫不违背。相反地，他的主义正和我們的相同，因为他說(«罗馬书»第三章第二十九节)："上帝是犹太人的上帝，也是非犹太人的上帝。"并且說（第二章第二十五、二十六节）："但是，若是你犯了法，你行了割礼就等于沒有行割礼。所以若未行割礼而遵守法律，那么他的未行割礼不就算行了割礼嗎？"而且，在第四章，第九节中他說，犹太人和非犹太人都有罪，并且沒有戒律和律法就沒有罪。所以，显而易見，絕对启示于所有的人的是大家生活上所共信共守的律法，也就是只关乎眞正道德的律法，而不是为某特殊国家或形成某特殊国家而立的法律，也不是因某特殊民族的气质而变通的法律。最后，保罗断定上帝既是各民族的上帝，那就是說，对于所有的人都是一样仁慈的，而且既是大家都得在生活上遵守律法，大家都有罪，所以上帝也就把基督打发到所有的民族来，把所有的人都一样地从法律的束縛解放出来，这样他們是由于他們坚忍的决心而做正事，而不再是由于法律的支配而做正事。这样說来，保罗的說法和我們的是一样的。所以，当他說："上帝的圣言只付托給犹太人"的时候，我們必須理解为，只是把形于文字的法律委托于他們，而这些法律仅是在启示中或思

想中給了别的民族，或者理解为(只有犹太人反对他要提出来的教理)，保罗只是按犹太人的理解和流行的观念做回答，因为关于告訴人以一部分是見过，一部分是听过的事物，对于希腊人說来他是一个希腊人，对于犹太人說来他是一个犹太人。

現在我們只須答复一些人的議論就行了，他們相信犹太人之为选民并不是一时的，也不仅是和他們的国家有关，而是永久的；因为，他們說，我們知道犹太人亡国之后，并且在流散了很多年，和别的国家离絕了許多年之后，至今还生存着。这是别的民族不能比的。并且《圣经》好像是說上帝永久选定了犹太人，所以虽然他們的国家已经复亡，但是他們仍然是上帝的选民。

他們认为清清楚楚含有这种永久神选，主要有以下諸段：

(1)在《耶利米书》第三十一章第三十六节中，这位預言家說以色列的子孙永远是上帝的民族，把他們和天同自然界的坚定相比。

(2)在《以西結书》第二十章第三十二节中，这位預言家的意思好像是說，虽然犹太人在得到帮助之后要背弃了主，不崇拜他，可是上帝还是要把他們从他們离散的各地聚在一起，要把他們領到諸民族的荒野里去，就像他把他們的祖先領到埃及的荒地里去一样，并且把一些叛徒和犯規的人清洗出去之后，最后要把他們带到他的神圣的山里来，在那里以色列的全家要崇拜他。别的一些段也为人所引证，特别是法利賽人。但是我若答辯了上列两段，我想大家也就无話可說了。这不难用《圣经》来证明，上帝并沒有永久选定了希伯来人，上帝选定希伯来人的条件是和上帝从前选定迦南人的条件一样的。我們已经說过，迦南人有些祭司，这些祭司虔誠地崇敬上帝。最后因为驕奢，因为腐败的崇拜仪式，終于为上帝

所弃。

摩西(«利未記»第十八章第二十七节)警告以色列人，不要崇拜偶像以自玷污。这样才不致从这里为人赶出去。从前有些在这里住的一些民族就被赶走了。在«申命記»第八章第十九、二十节中摩西直截了当地声言他們有灭亡的危险。他說："我作不利于你們的证言，你們一定就要灭亡。你們要灭亡，就像一些民族，主当他們的面把他們毁灭了。"同样在«旧約»中还有很多段，明白說上帝选擇了希伯来人，既不是沒有条件的，也不是永久的。那么，若是預言家們为他們預言认识上帝、爱和神恩的一个新的神約，这样的契約不难证明只是为上帝的选民而訂的。因为在我們方才所引的那一章里，以西結清楚地說上帝要把不逞之徒以及犯过的人和他們分开，而«旧約»(«西番雅书»第三章第十二、十三节)中說："上帝要从他們里边把高傲的人带走，把穷人留下。"那么，因为他們之被选定是重眞正的德行，所以不可以为只有犹太人才有被选的希望，而别种人就沒有份儿。显而易見，我們必須相信眞正的非犹太人預言家(我們已经說过，每个民族都有这样的人)对他們的信实的人也应許了这事。这些人因此得到了慰借。因此之故，认识上帝和爱的这种永久的神約是普遍的。这从«西番雅书»第三章第十，十一节中也可以看得很清楚：在这一点上，犹太人与非犹太人是沒有分别的。在我們所指出来的之外，犹太人并不享有任何特殊的神选。

当預言家們讲到这种只重眞正的德行的神选，把祭祀与仪式，和重建圣堂与城市的許多事分不清的时候，他們要用比喻之辞，照預言的方法，来讲一些神灵的事情，为的是同时让犹太人知道（他

們就是犹太人的預言家)大約在賽瑞斯的时候可以实現国家和殿宇的重建。

所以,在現在,絕对沒有任何事物犹太人可以霸占,不許为别人所有。

至于他們流散亡国之后还延续了那么久,这也不足为奇。因为他們和所有别的民族完全隔絕,对他們引起一种普遍的憎恨,不只由于他們的仪式和别的民族的仪式相抵触,也是由于割礼的記号,割礼是他們极其严格遵守的。

犹太人的生存大部分是由于非犹太人对他們的仇恨,这是经验可以证明的。从前西班牙王强迫犹太人信从国教,否則就被放逐,很多人信了天主教。那么,因为这些背教的人都許享受西班牙本地人的利益,并且有資格为官从政,其結果是他們馬上就和西班牙人混在一起,他們自己沒有留下任何东西可以做紀念了。可是葡萄牙王强迫信基督的那些人却正与此相反。这些人虽然信了基督教,他們和人分开居住,因为人家认为他們是不配充当任何官員的。

我想割礼这个記号极其重要,我个人相信单单只这个就可以使这个民族长存。我甚至相信,若是他們的宗教的基础沒有把他們的心灵变得无力,人事是易变的,一有机会,他們可以重新振兴他們的王国,而且上帝也許再一次选拔他們。

关于这样的可能,中国人就是一个很有名的例证,他們也是在头上有个显明的标志,这个标志他們极其小心地保留。因为有这个标志,他們和别人隔离,并且这样和人隔离了若干千年之久,比任何别的国家都要悠久。他們并不是总是保有他們的国家。但他們

亡国以后还可以复兴。毫无疑問，韃靼人因为驕奢富貴頹丧了志气之后，中国人又可以振兴他們的国家。

最后，若是有人願意主张由于这个或任何别的原因，上帝永久选拔了犹太人，我并不反对他，只要是他承认这种神选，无論是暫时的或是永久的，就专为犹太人所有而論，只是由于統治和在物质方面占了便宜(因为一国与别国之分，全由于此)，至于在智力和純正的德行各方面，国与国都是一样的。上帝并沒有在这些方面看上了这一国，看不上那一国。

第四章　論神律

律这个字，概括地来說，是指个体或一切事物，或属于某类的諸多事物，遵一固定的方式而行。这种方式或是由于物理之必然，或是由于人事的命令而成的。由于物理之必然而成的律，是物的性质或物的定义的必然結果。由人的命令而成的律，說得更正确一点，应該叫做法令。这种法律是人們为自己或别人立的，为的是生活更安全，更方便，或与此类似的理由。

例如，有一条定律，凡物体碰着較小的物体，其所損失的运动和传給这較小物体的运动相等。这是一条物体普遍的定律。这是基于自然的必然性。一个人記起一件东西，馬上就記起与之相似的另一件东西，或本来同时看見的另一件东西。这条定律是由于人性不得不然。可是，人必須放弃，或被迫放弃一些天賦的权利，他們自行約束，有某种生活方式。这是一条基于人事命令的律。那

么，虽然我坦白承认万事万物都預先为普遍的自然律所規定，其存在与运行都有一固定的方式，我仍然要說，我方才所提到的律是基于人事的命令。

（1）因为，就人是自然的一部分来說，人构成自然力的一部分。所以，凡不得不遵从人性的必然性的（也就是遵从自然本身，因为我們认为自然的作用因人而显）也遵从人的力量。所以这种律的制裁大可以說是依賴人的法令，因为这种制裁主要是依賴人的心的力量；所以人的心知觉事物准确或不准确，很可以說是不具有这种律，但是是具有我們前面所說明的那种必然律的。

（2）我已說过，这些律依賴人的法令，因为最好是用事物的直接原因来說明事物。关于命运和原因的連续的一般思考，对于我們考量特殊問題，沒有多少帮助。不但如此，說到事物的实际上的协調同連結，也就是事物的构成和接連，我們显然是一无所知的。所以，认为事物是偶然的对于处世是有益的，而且对于我們是必要的。关于律从理論上就讲到这里为止。

那么，律这个字好像只是由于类推用于自然現象，其普通的意义是指一个命令，人可以遵守或不遵守，因为它約束人性，不使超出一定的界限，这种界限較人性天然的范围为狹，所以在人力所及以外，并沒有規定。所以，詳細說来，律是人給自己或别人为某一目的立下的一个方案。这样給律下定义是方便的。

但是，因为只有少数人知道立法的目的是什么，大多数人虽然为法律所限制，却无法知道立法的目的何在，立法者为使大众所信守，深謀远虑地另外悬一目的，这一目的与法律的本质所必含的目的有所不同。凡遵守法律的人立法者就許給他們以大家所企望的，

犯法的就有大众所恐惧的危险。这样想法尽可以約束大众，就好像馬銜着馬嚼一样。因此之故，法律一名辞主要是用于一些人的威权加之于人的生活方式；所以守法的人可以說是受法律的管轄，使他們不得不从。实在說来，一个人因为怕上絞刑架对人无所侵犯，这不能說他是一个有正义的人。但是有一个人因为知道为什么有法律的眞正理由与必要，出自坚定的意志自願地对人不加侵犯，这样才可以說是一个正直的人。我想这就是保罗的意思，他說凡为法律所轄制的人不能因为守法即为一公正之人，因为公正普通的定义是指尊重别人权利的一种恒常的意志。所以所罗門說（«箴言书»第十一章第十五节）："公正的人做正事是一种乐事，但是坏人做正事是可怕的事。"

法律旣是人为某种目的給自己或别人定下的一种生活方案，就似乎可以分为人的法律与神的法律。

所謂人的法律我是指生活上的一种方策，使生命与国家皆得安全。

所謂神的法律其唯一的目的是最高的善，換言之，眞知上帝和爱上帝。

我称此律为神的，是因为最高的善的性质的緣故。最高的善的性质我即将尽力加以清楚的說明。

智力旣是我們最好的部分，我們若是想找到眞是对我們有利的，显然我們就应該努力使智力达于完善之境。因为最高的善是在于智力的完善。那么，因为我的一切知识和确信不疑全有賴于对于上帝有所明了；一因若无上帝則一切不能存在，也不可想像；二因我們若对于上帝无一清楚的概念，則我們对于一切就疑难不

明。这样說来，我們的最高的善与圓满也完全有賴于对于上帝有所了解。还有一层，旣是沒有上帝万物就不能存在，也不可想像，显而易見，所有的自然現象，就其精妙与完善的程度来說，实包含并表明上帝这个概念。所以，我們对于自然現象知道的愈多，則我們对于上帝也就有更多的了解。反过来說，因为由因以求果和对于因的一种特别性质有所了解是一件事，我們对于自然現象知道的越多，則我們对于上帝的本质，也就是万物的原因，就有更多的了解。所以我們最高的善不但有賴于对于上帝有所知，也完全在于对于上帝有所知。所以人之完善与否是和他的某种所欲的性质与完满成正比的。因此之故，最重視最乐于用理智以求对于最完善的上帝有所知的人，就是最完善与享受最高幸福的人。

所以我們的最高的善和最高的幸福，其目的就在于此，也就是爱上帝和了解上帝。所以使人的一切行为都为的是达到这一目的(也就是上帝，因为上帝的观念是在我們的心中)，其所用的方法，可以称为上帝的命令。因为这些命令是出自上帝自己(这乃是由于上帝存在于我們的心中之故)。为达此目的而做出来的生活上的筹划，正可以称之为上帝的法則。

这方法的性质和达此目的所必有的生活的規划，最完善的国家的基础如何遵循这一个目的而行，人生如何持身处世，这些問題都是属于普通伦理学的。这里我只就一个特殊应用的方面来談一談神律。

因为爱上帝是人的最高幸福与喜乐，而且是人类一切行为的目的所在，則不因怕懲罰而爱上帝，也不因爱别的事物，如肉体的快乐，名声等而爱上帝，只有这样的人才是遵守神律的人。只是因

为他对于上帝有所了解，或是深信了解和爱上帝是最高的善，那么，神律的主要的格言是，爱上帝乃最高的善，那就是，如上所述，爱上帝不是因怕痛苦和懲罰或因爱一事物而得快乐，上帝这一观念立下一原則曰：上帝是我們的最高的善。換言之，即认识上帝和爱上帝是最終的目的。我們的一切行为都应以此为准。这是俗人所不能了解的，认为这是可笑的事。这是因为俗人对于上帝知道的太少，也是因为在最高的善中俗人找不到任何可以摸可以吃的东西，也找不到和肉欲有关的东西，俗人主要是以肉欲为乐的，因为最高的善主要有賴于思想和純粹的理性。从另外一方面說，凡具理智和純理性的人毫无疑問会承认我所說过的話的。

我們已经說过神律主要是什么，也說过人的法律是什么，那就是說，法律各有不同的目的，除非是借启示所制定的，因为在这一方面，如我們上边所說，說上帝是事物的来源，这也是一个理由。就这一个意义来說，摩西律虽不是普遍的，而是完全随某一特殊民族的气质和保全而变的，仍然可以称之为上帝的律或神律，因为我們相信这个律是为預言家的悟力所立的。如果按我們方才所解释的天然神律的性质而論，我們就可以知道：

Ⅰ.此律是普遍的，也就是为一切人所共有的，因为此律是从普遍的人性里抽繹出来的。

Ⅱ.此律并不有賴于任何历史的叙述，因为这一天然的神律，若对于人性一加思考，就可以了然，显然我們可以认为亚当有之，任何人也有之，与他人相处之人有之，孑然独处的人也有之。

一段历史上的叙述，无論如何眞实，不能給我們以关于上帝的知识，所以也不能給我們以对于上帝的爱。因为爱上帝是来自对

于上帝有所知，而对于上帝有所知是源于明确的、已知的普遍观念。所以一段历史的叙述的眞实性对于达到最高的善絕不是必要的条件。

話虽如此說，虽然翔实的历史的叙述不能与我們以关于上帝的知识和对于上帝的爱，我并不否认讀历史对于处世确是很有用的。因为，人的行动最能表明风俗和所处的情况。对于人的风俗情况越多加观察，知道的越多，我們也就越能小心地和人相处，并且合理地使我們的行动适应世人的性情。

Ⅲ.我們知道这种天然的神律并不要求举行仪式，也就是說，自其本身而言无足重轻的行动，这种行动之称为是善的，是因为慣例使然，或是得救不得不有的某些事物的象征，或是（如果你喜欢这个定义的話）一些行动，其意义是非人类的理解力所能了解的。天然智并不要求其本身所不能供給的事物，其所要求的只是理智可以淸楚地证明其为善者，或是获得我們的幸福的一种方法，凡事物之为善，若只是因为是出自习俗的規定，或是因为是象征某种善的事物，則不过是空的形式而已，不足为出自健全的精神或智力的行动。現在我沒有把这个再加詳述的必要。

Ⅳ.最后，我們知道神律的最高的报酬就是这个律的自身，那就是，对于上帝有所了解，和出自我們本願，专心去热爱上帝。神律的惩罰是无这些情形，并且为肉欲所奴役。那就是說，精神不能坚定自主。

旣有以上諸点，我現在必須要問：

Ⅰ.是否凭天然智我們可以认为上帝是一个立法者，或是有权为人制定法律？

Ⅱ.关于天然智,«圣经»上是怎么說的?

Ⅲ.礼仪在从前制定的时候,其目的何在?

Ⅳ.最后是,知道与相信圣书中的历史有何好处?

前两点我要在本章討論,后两点要在下章討論。

我們关于第一点的結論很容易从上帝的意旨的性质推断出来。只是从我們的理智来看,上帝的意旨和上帝的理解才有所不同,那就是說,上帝的意旨和上帝的理解实际上是一回事。只是由于我們关于上帝的理解的想法,二者才有所区别。例如,若是我們只是見到一个三角形的性质是一个永恒的眞理,永远含于神性之中,我們說上帝有一个三角形的观念,或者說他了解一个三角形的性质。但是若是我們再見到一个三角形的性质之含于神性之中,只是由于神性的必然性,不是由于一个三角形的性质与本质的必然性(事实上,一个三角形的本质与性质的必然性,就其为永恒的眞理而言,完全有待于神性和神智的必然性),原来称为上帝的理智的,我們就以上帝的意旨或命令称之。所以关于上帝,当我們說上帝永久注定一个三角形的三角之和等于两个直角,跟我們說上帝对三角形有所了解,我們是說一件事情。

因此,上帝肯定什么与否定什么,永远含有必然性或眞理;所以,例如,如果上帝对亚当說他不要他吃善恶知识的树的东西,那就要发生一个矛盾,就是亚当是能够吃善恶知识的树的东西的,并且一定不应該吃,因为神的命令含有一个永恒的必然性与眞理。但是,既是«圣经»仍然說上帝确給了亚当这个命令,而且亚当还是吃了树上的东西,我們不能不說,上帝启示于亚当,若是吃树上的东西是会有灾祸的,但是并沒有启示这种灾祸必然要实現。那么,亚

当沒有把这个启示当做一个永恒的必然的眞理，而是当做了一条律法，就是說，当做了訓令，随之以賞罰，賞罰不一定根据动作的性质，而是完全由于一秉权的人的一时的兴致和絕对的威力，所以只是在亚当看来那个启示是一条律法，上帝是个立法者与秉权的人，这也完全是因为亚当缺乏知识，他才这样想。由于同样的原因，即缺乏知识，十誡在希伯来人眼中看来，是一条律法，因为，他們旣是不知道上帝的存在是一条永恒的眞理，他們一定是把十誡中所启示于他們的，即上帝存在，与只有上帝才应該被崇拜，当做一条律法。但是，如果上帝是不借肉体的方法和他們直接說話，他們就不会把它領会为一条律法，而是領会为一个永恒的眞理。

我們所說关于以色列人和亚当的話，也可以应用于以上帝之名，来写律法的所有的預言家。他們沒有适当地把上帝的命令理解为永恒的眞理。例如，关于摩西我們必須說，根据启示，或启示于他的基本的律法，他看出一个方法，用这个方法以色列族在一特殊領土內最能团結起来，能够形成一个国家。而且更进一步，他看出来一个方法，用这个方法最能使他們不得不归依順从。但是他并沒有看出，也沒有启示給他，这个方法絕对是最好的，在某块領土人民的順从一定会使他們达到所希求的目的。所以他沒有把这些事物領会为永恒的眞理，而是領会为箴言和法令。他把这些定为上帝的律法。因此之故，他认为上帝是个統治者，立法者，一个王，仁慈公正等等。而这些性质只是人性的属性，和神的性质完全不相干。对于用上帝之名来写律法的預言家們，我們是可以这样說的；但是我們不可以这样說基督，因为虽然基督好像也用上帝之名来写律法，我們必須认为基督有淸楚的充足的理解力，因为基督与

其說是一个預言家，不如說是上帝的发言人。因为上帝借基督对人类作启示，就好像他从前借天使作启示一样，就是說，一个創造出来的語声，幻象等。因为說上帝传授給預言家的时候使他的启示迁就基督的意見，和說上帝把要启示的事物迁就天使(就是說，一个創造出来的語声或幻象)的意見，是一样不合理的，是个完全荒謬的学說。还有一层，基督被打发了来，不只是教导犹太人，而是教导全人类，所以他的心要只与犹太人的主张适合是不够的，而是也要与全人类所共有的意見与基本的教义相适合，换句話說，要与普遍眞实的观念相适合。因为上帝把他自己启示于基督，也就是說，直接启示于基督的心，与借文字与符号启示于預言家不同，我們不得不认为基督正确地領会了所启示的，换句話說，他懂得了所启示的，因为不借文字与符号，只由心領会了一件事，才算是对于这件事理解了。

所以基督是正确地充分地領会了所启示的。如果他曾把这些启示定为律法，他之所以这样做是因为人民的无知与固执，在这一方面，他是执行上帝的职务；因为他使他自己迁就大众的理解力，虽然他比别的預言家說得更清楚一些，可是他把眞意隐藏起来，一般地說来是借着寓言来传达他所得到的启示，特别是当他說給还不知天国的人听的时候(看«馬太福音»第十三章第十节等)。对于那些能够了解天国的神秘的人，沒有疑問他是把他的教义当永恒的眞理来教人的，他沒把教义制定成律法，这样就把听众的心解放了，不受他設制的律法的束縛。保罗把这个指出，显然不只一次(例如«罗馬书»第七章第六节和第三章第二十八节)，虽然他自己从来不想公开地說，而是，我們引他自己的話(«罗馬书»第三章第

五节和第六章第十九节)，“只是用拟人的方法”来説。当他称上帝为公正的时候，他把这个説得很明白，并且，沒有疑問，是他迁就人类的弱点，他才把仁慈、恩惠、忿怒等性质归之于上帝，使他的話适合于普通人的心，也就是，如他所説(«哥林多前书»第三章第一,二节)，适合于有血肉之躯的人。在«罗馬书»第四章第十八节中，他坦白地説，上帝的忿怒和仁慈与人的行动无关，而是依賴上帝自己的性质与意志；他还説，人都不能以按律法来做事为辯解，只能靠着信心。保罗好像是把信心看成是灵魂的完全同意；最后，保罗説除非一个人有基督的心，他不是幸福的(«罗馬书»第八章第九节)，他借基督的心以窺見上帝的律法为永恒的眞理。所以我們断定上帝之被説成是一个立法者或国君，称他是公正的、仁慈的等等，只是因为迁就一般人的理解力与一般人不完善的知识。保罗説，实在説来，上帝的施为与統理万物，只是由于他的性质与完善的必然性，他的命令与意志是永恒的眞理，永远含有必然性。我要解释和論证的第一点，就讲到这里为止。

讲到第二点，我們且把圣书細加翻检，以寻求里面关于天然智和神律的教义。我們在第一个人的历史中找到了第一个教义。在这第一个人的历史中説，上帝命令亚当不要吃善恶知识之树的果实；这似乎是説，上帝命令亚当做公正的事，寻求公正的事，因为那是善的，不是因为不如此是恶的。也就是説，为善而寻求善，不是因为怕恶。我們知道，由于眞知与爱正义而行为端正的人，其行为是自由的，有恒的，而怕恶的人的行为是受恶的拘束，受外界控制的束縛。所以上帝的这个对亚当的命令，包含整个神圣的自然律，絕对和天然智的命令相符合；而且不难拿这一点做根据，来解

释第一个人的历史或寓言。但对于这一点，我願意略过不談，因为，第一，我不敢絕对說我的解释是和圣书的作者的原意相合；第二，很多人不承认这历史是个寓言，主张那是事实的单純叙述。所以最好是举出«圣经»的一些别的段来，特别是举出一些段来，写的人是用他的天賦的理解力的全副力量来說話的。他在天賦的理解力方面，胜于所有和他同时的人，他的言論为跟預言家同等重要的人所承认。我指的是所罗門。«圣经»中所称贊他的是他的謹愼与智慧，而不是他的虔敬和預言的才能。他在他的格言里，称人类的智力为純正生活的源泉，并且說不幸是愚蠢造成的。“理解力是具有理解的人的生活的源泉，但是愚人的懲罰是迷妄。”(«箴言»第十六章第二十二节)。既是生活是指純正的生活(这可以自«申命記»第三十章第十九节中分明看出来)，理解力的果实只是在于純正的生活，沒有純正的生活就造成了懲罰。所有这些都絕对和在我們的第四点中所說关于自然律的相合。而且，理解力是生活的源泉，只有智力为有智慧的人立下律法，我們的这种主张是这位賢人淸淸楚楚敎导人的。因为他說(«箴言»第十三章第十四节)：“有智慧的人的律法是生活的一个源泉”，就是說，理解力，这我們从前面的原文里可以推断而知，在第三章第十三节里他淸楚地說，理解力使人快乐幸福，給人以眞正的心灵上的安宁。“找到智慧和得到理解力的人是幸福的。”因为“智慧給人寿命，富与貴；智慧的道路就是快乐的道路，所有智慧的路径都是和平”(第三章第十六、十七节)。所以，据所罗門所說，只有有智慧的人是宁靜泰然地活着，不像坏人，他們的心蕩来蕩去，而且(如以賽亚在第五十七章第二十节中所說。)“像有风浪的海洋，他們沒有安宁。”

最后，我們应該特别注意第二章中所罗門的格言的那一段，那段极其清楚地证实了我們的主张："如果你泣求知识，高声乞求理解……然后你就懂得了敬畏主，找到了对上帝的了解；因为主給与智慧；从他的嘴里出来知识与理解。"这些話清清楚楚地說（1），只有智慧或智力教我們聪明地敬畏上帝，就是說，眞切地崇拜上帝；（2），智慧与知识从上帝的嘴里流出来，并且上帝把这件礼物贈給我們；这一点在证明我們的理解与知识，完全依賴于来自上帝的观念或知识的时候已经說过了，我們的理解与知识之趋于完善，也完全有賴于上帝的观念与知识。所罗門用很多話继续說，这种知识包含伦理与政治的一些正当原則："当智慧进到你的心里，知识对你的灵魂是愉快的时候，审愼就要保护你，理解就要保全你，然后你就懂得公正，明察，和公道，其实，所有的善路。"所有这些都显然跟关于自然的知识相合，因为，我們懂得了事物，尝到了知识的美德以后，它就教我們以伦理与眞正的道德。

所以，所罗門也說，培养天賦的理解力的人的幸福和安宁，与其說是在好运的領域內（即上帝的外界的帮助），不如說是在于內心的个人的道德（即上帝的內界的帮助），因为后者很可以为警惕，正当行为，和思考所保持。

最后，我們絕不可放过保罗致罗馬人的《使徒书》第一章第二十节那一段。在那一段里他說："因为自从造天地以来，上帝的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能見，但是借着所造之物，就可以晓得，叫人沒有托辞，因为，虽然他們知道上帝，他們不把他尊崇为上帝，他們也沒有感激之心。"这些話清清楚楚地是說，每人都能借天然智清楚地了解上帝的仁慈与永恒的神性，并且因此可以知

道和推断他們应該寻求什么，避免什么；就是因为这个道理，这位使徒說，他們沒有托辞，也不能以无知为借口。若是一个超自然的智和基督降世、受难、复活的問題，人們就可以有托辞，可以无知为借口了。他接着說(同书第二十四节)："所以，上帝因为他們心中的貪欲，断定他們是不淨的"等等，直到这章之末，他描写无知的罪恶，把这些罪恶說成是无知的懲罰，显然这和已经引过的所罗門的話相符合："愚人所教人的是迷妄，"所以不难了解为什么保罗說坏人是不能有借口的。种瓜得瓜，种豆得豆。邪恶必然会生出邪恶来，若是不运用智慧加以遏制。

那么我們就知道，《圣经》明明白白是承认天賦的理智和天賦的神律的。这样，我在本章之首所应許做的事，我已经做到了。

第五章 論仪式的法則

在前一章中我們已经說明，神律使人确实幸福，教人过純正的生活。人人都具有神律，并且我們探其本源，是来自人的天性，不得不认为神律是天賦于人的，并且可以說是深入人心的。

但是，《旧約》中只为希伯来人所制定的仪式适合于希伯来国，大部分只能为整个社会所遵守，不为个人所奉行。显然这种仪式不是神律的一部分，和幸福德行毫无关系，只是和希伯来人之为神选有关，也就是(我已在第三章中說过)和他們現世肉体幸福和他們的国家的安宁有关。所以那个国家存在的时候，那些仪式才有效。若是《旧約》里說仪式是上帝的法則，这只是因为仪式是以启示为

基础，也可以說是以启示的本质为基础。可是，因为无論多么明白的道理都不足以說服普通的神学家，我要引«圣经»来做我这里所說的根据。为更要明白起見，我要說明，这些仪式为什么和如何有助于犹太国的发迹和保持。以西賽清楚地讲明神律的本意是指純正生活那个普遍的法則而言，并不是指典礼仪式。在第一章第十节中这位預言家号召他的国人細听他讲神律。他先排斥各种祭祀和节期，最后他用这几句話把神律加以概括："不要再做坏事。学着做好事。寻求公平，解救受压制的人。"在«詩篇»第四十篇第七至第九节中所給的证据也是一样地明显。其中作贊美歌者对上帝說："你并不要求祭祀和供物。你打开了我的耳朵。你不需要燒的供物和贖罪供物。我的上帝啊，我高兴順从你的意旨。不但如此，你的法則是在我的心里。"这里做贊美歌者只把刻在他心里的算做上帝的法則。礼仪不算上帝的法則，因为礼仪之所以好和刻在心上只是因为慣例使然，而不是因为本身有什么固有的价值。

«圣经»的別的段落也可以为这个眞理之证，不过以上所举两段也就够了。讀«圣经»我們也可以知道礼仪无补于幸福，不过只和国家的現世的兴盛有关而已。因为奉行仪式所可以得到的报酬，只是現世的利益和欢乐。遵奉普遍的神律才有幸福。在平常认为是摩西所做的所有的五书中，我已說过，在現世的利益之外如荣誉，声名，胜利，富有，享受，健康等，并沒許給任何东西。在这五书中，除礼仪之外，包含許多道德上的格言。这些格言好像不是可以普遍用于所有人的道德訓条。而是一些特別适应希伯来人的智力和性格的号令，不过只是和国家的福利有关而已。例如，摩西并不以一个預言家的身份告誡犹太人不可杀人，不可偸盗。而只是

以一个立法者和审判官的身分来发布这些戒律。他并不把这个教义加以推究，而是对于违背这个戒律附以惩处，这种惩处也許随不同的国度而有所不同，而且确也有所不同，这也很适当。至于不可通奸的这条訓令之发布，也是和国家的福利有关。因为，若是其原意是道德的訓条，不但和国家的福利有关，而且也涉及个人的安宁和幸福，那么摩西就会不但以外表的行为为不当，并且，如耶稣所为，对于心里默认也要加以非难。耶穌只是教以普遍的道德上的教訓。也是因为这个理由，許給一种来世的报酬，而不許給今世的报酬。我已說过，耶穌被打发到世界来，不是为維持国家，也不是为立下法律，而只是为教导普遍的道德律。所以我們不难了解，他决沒有意思要废除摩西的律法，因为他并沒有提出他自己的新的律法来。他只是意在教导道德的訓条，把道德的訓条和国家的法律分开。法利赛人因为出于无知，以为遵守国家的法律和摩西律就是道德的总体。其实不然，这些法律只是和国家的福利有关。其目的与其說是在指导犹太人，无宁說是在約束他們。但是我們且回到我們的原题，引证《圣经》的一些别的段落，在那些段落里讲明，現世的利益是遵守礼仪法則的报酬，幸福是遵守普遍法則的报酬。

在預言家中要以以赛亚把这一点說得最为清楚。在非难伪善以后，他以为对自己和世人当許以自由和慈善，并許以这样的报酬：“然后你的光明就像晨光一样射出来，你的健康很快地增进，你的正直要走在你前，主的光荣要做你的报酬”（第五十八章第八节）。在离这段不远的地方，他劝人守安息日，他应許：“以后你就喜欢主，我就使你騎在世界上最高的地方，用你的父亲雅各的遗产来贍养你。因为这是主亲口說出的。”这样說来，預言家对于授予

人自由和行慈善的人，許以健全的精神和健全的身体，就是在死后也可以得到主的光荣。而为严格奉行礼仪只許以政权稳固、繁荣、和現世的幸福。

在«詩篇»第十五篇和第二十四篇中，沒有提到礼仪，只提到道德的訓条，因为只有幸福的問題。并且許給幸福是象征性的。当然“上帝的山，”和“他的帐篷和里面住的人，”这些辞句是指幸福和灵魂的安宁，并不是指耶路撒冷实际上的山和摩西的帐篷，因为里边并沒有住人，只有利未的儿子們在那里服役。不但如此，我在上章所提到的所罗門的那些句子，为培养理智和智慧，都許以眞正的幸福，因为有智慧，最后就懂得怕上帝，认识上帝。

犹太国灭亡之后，犹太人不一定非遵守他們的礼节不可，这从«耶利米书»可以看得很明显。因为当这位預言家看到并且預言城即将破灭的时候，他說上帝只喜欢那些知道并且懂得上帝在世上实行仁爱，公平和正义的人。只有这些人才值得贊揚。(«耶利米书»第九章第二十三节)好像在城破灭以后，上帝說他除了需要犹太人遵守自然律以外，并不需要犹太人做任何事情。自然律是任何人都須遵守的。

«新約»也证实了这种看法，因为在«新約»中只教导道德的訓条，把天国許做一种报酬。而在使徒們开始对非犹太人宣讲福音之后，他們并沒讲到遵守礼节的事。法利賽人在国家灭亡之后，的确继续行这些礼节，但是其目的是在反对基督徒，而不是在取悅于上帝。因为在城第一次破灭之后，当他們被俘到巴比伦的时候，据我所知，他們那时还沒有分什么宗派，他們便馬上把他們的礼节置之度外，和摩西律告别，把国家的风俗忘在脑后，以为是完全无足轻

重，就和别的民族混杂起来。这我們可以从«以斯拉书»和«尼希米书»中充分地看出来。所以我們毫无疑問，他們在国家灭亡之后，并不比国家开始灭亡之前，在未出埃及和别的民族共处的时候更受摩西律的約束。除自然律外，并且，毫无疑問，除了他們所在国的和神的自然律相合的法律以外，不受任何特殊法律的支配。

至于«旧約»中亚伯拉罕的子孙以撒，雅各等奉献祭祀，我想他們之所以这样做，其目的是在鼓舞他們的虔敬之心。因为他們的心自幼就已对祭祀习慣了。我們知道祭祀一观念自以諾的时候，就已是普遍的了。所以他們从祭祀可以得到很有力的激发。

这样說来，亚伯拉罕的子孙祭祀，并不是遵什么神权之命，也不是因神律基本的原則而祭祀，那不过只是随那时的风俗而已。并且，如果他們祭祀的时候遵守什么法令条例，那只是他們所在国的条例，这种条例他們是不得不遵守的（如我們在前面談到麦基洗德时所見）。

我想我已把我的意見在«圣经»上的根据举出来。其次我須证明为什么以及如何遵守礼仪有維持巩固希伯来王国之用。我可以根据大家所公认的理由不用多少篇幅就可以证明。

社会之形成其目的不专在保卫防御，并且使有分工的可能，也是很有用的，而且的确是絕对必須的。如果人不彼此互助，人就沒有技能和时間以供应自己生活下去。因为人人并不是一样地长于各种工作。沒有一个人能够备办他个人所需的。我再說，如果每个人都得亲自耕，种，收获，磨面，织布，縫衣，做維持生活所需要的各种事情，精力也不够，时間也不够。还不用說艺术和科学，这两門对于人性的圓满与幸福也完全是必須的。我們知道无文化的野

蛮人过的是一种可怜的生活，几乎与兽类相等。他們若无某种程度的互助他們的几样粗陋的必需品也是得不到的。

那么若是人生来只听清醒的理智的指揮，社会显然就用不着法律了。教导眞正的道德信条就够了。人就毫不迟疑地循他們的眞正的利益而行了。无如人类的天性不是这样。每人都謀其个人的利益。其所以出此并不是凭清醒的理智。因为大多数人关于欲求和效用的观念是为肉体的本能和情緒所支配，只顾眼前。因此之故，若无政府、武力、和法律以約束压抑人的欲望与无节制的冲动，社会是站不住的。虽然如此，人的天性是不受絕对的压制的。正如辛尼加所說，强暴的政府是不会长的，溫和的政府会站得久。

若人的行为只是出于恐惧，則其行为是违反他的願望的。沒有想到其行为有什么利益和必要，只是設法避免懲罰与丧命。他們对于他們的統治者一定是幸灾乐祸，那怕灾祸也牵連到他們自己。也必是渴求有这样的灾祸，并且在可能的范围內，用尽各种方法以求这样灾祸的实現。还有，人为其同等的人服役，和为同等的人所統治，是特别不能忍受的。最后，自由一旦授与于人，再收回来是极端困难的。

有此諸点，所以第一，威权須属于整个的国家，如此則每人都有服务的义务，可是也不受制于与他同等的人；另外一种办法就是：如果权势握在少数或一个人的手里，那个人須与众不同，或竭力使人承认其为如此，第二，每一政府的法律之設置，使人循規蹈矩，是因有获得所求的好处之希望，而不是由于恐惧，这样每人才能欣然各尽其职。

最后，服从是遵外来的命令而行，所以在一个民治的国家，其

法律之制定是经过全民的同意，服从是不存在的。在这样的社会中，不管法律增加或减少，人民是自由的，因为法律之增减是由于人民之自由认可，而不是由于外界的权威。若王权操之于一人，則所得恰恰相反，因为大家都遵他的命令而行；所以，除非人民自始就有訓练，完全听从統治者的話，一旦許了人民以自由，在需要的时候，統治者就难把自由废止，施以新的法令。

以上是泛論，我們且来談一談犹太人的王国。

当犹太人初离埃及的时候，他們不受任何国法的束縛，所以他們喜欢什么法律，他們就可以随意批准什么法律，或制定新的法律。他們可以随意設置政府，随心占領土地。但是他們完全不适于制定深謀远虑的法典，以及使統治权属于公众。他們沒有文化，陷于悲惨的奴隶状态。因此之故，統治权不得不操于一人之手，这个人統治約束其余的人，制定法律，說明法律。这个統治权自然是操在摩西的手中，因为在道德方面他超过其余的人，他用許多证据证明他确是比别人道德高尙，使人不能不相信（見«出埃及記»第十四章最后一节，和第九章第九节）。然后，由于他具有的神圣的美德，他为人民制定法律，于制定法律的时候特别留意人民恪守法律不是由于惧怕，而是甘心情願。摩西之所以出此，是因为犹太人有一种倔强的性质。他們不願受純由于强制性的統治。摩西制定法律，也是因为战爭迫在眉睫。因为激发士卒急于获得荣耀，总胜于威胁恐吓。这样每人才会竭力奋勇爭先，不仅是为避免懲罰。所以，摩西借他的美德与神命，开創了一个宗教，这样則众人各尽其职是出于虔敬之心，不是出于畏惧。而且，他用利益以拘束他們，并預断将来可以有許多好处。而且他的法律也不很严厉，这是人

所共見的，特别是若注意必須有若干理由才能判定一人有罪。

最后，为使一个不能自己治理的民族須完全倚賴統治者，他使个人（他們从前是奴隶）沒有自由选擇的余地。人民只知有法律，奉行統治者随意所定的律令。他們除了法律所規定的而外，他們不准随意耕种、收获，甚至不能随意吃飯。他們不能随意穿衣、刮臉、享乐。事实上，他們不能随意做任何事情。不但如此，他們在門柱上、手上、两眼之間須有記号，告誡他們要永远服从。

所以仪礼的法則就是，人完全不能随自由意志而行，一举一动須受外界权威的拘束，并且由他們的行动与思想，不断地表明他們不能自主，而是完全受别人的控制。

从以上諸点看来，显而易見，礼节与幸福毫无关系。«旧約»中所提到的礼节，也就是摩西律，只是与犹太人的政治和現世的利益有关。

至于基督教的仪式，如洗礼、主的晚餐、节期、公众祈祷、以及其他基督教共通的仪式，如果这些仪式是基督或他的使徒們創立的（这是可以怀疑的），其創立是作全基督教教会的外表的标志之用，与幸福毫无关系，其本身也沒有任何神圣的性质。所以，虽然这些仪式不是为維持政府制定的，却是为維系一个社会制定的。因此，孑然独处的人不受这些仪式的拘束。而且在一个禁止基督教的国家里居住的人須避免行这些仪式，却也能生活于幸福之中。日本就是这样一个例子。在日本基督教是被禁的。东印度公司訓令住在日本的荷兰人不要行宗教外表的仪式。我用不着再举别的例。用«新約»的基本原則证明我的論点，举很多例子以实吾說是很容易的。但是我願意舍此不談，急欲进而讲另一个問題。所以我現

在进而一論在本章第二部分所計划討論的問題，就是，誰須相信《圣经》中所讲的故事，他們須相信到何程度。我将在下面借天賦的理智来研究这个問題。

若是有人要人家相信或不相信一件不自明的事物，他須从人家相信的事物中推出他所爭之点来。用经验或推理使人家信服。訴之于经验的事实或自明的公理。那么，除非是一种淸淸楚楚了解的经验，这种经验虽能使一个人信服，可是对于其心智的影响，扫除他的疑云，和完全从自明的公理推出的学說，(也就是，借理解与邏輯推理之力）不能相比。特别是关于和感官无关的精神上的事物，尤其是如此。

但是从先验的普遍的眞理以推出結論来，普通需要长的系列的論证，而且需要愼审、銳敏和克己。这些长处是不常見的。所以人喜欢用经验来說明，而不願用几个公理以邏輯推理的方式演繹出結論来。因为这个道理，所以如果有人要把一种道理教給全国的人(还不要說整个人类)，使大家都明了細节，他要借助于经验。他要竭力使他的推理和学說的定义适于一般大多数人的理解力。他不要用邏輯推理的形式来述說，也不要举出一些用以证实他的学說的定义来。否則，他只是为有学問的人写文章，也就是說，他只能为人类中一小部分人所了解。

一部《圣经》主要是为一整个民族写的，其次是为全人类写的。所以《圣经》的內容必是力求能为大众所了解，只用经验上的例子来证明。說得更明白一点，《圣经》中所宣揚的主要理論是上帝或創造者的存在。上帝用无上的智慧支配維系世界。而且上帝很以人类为念，也可以說，以虔敬正直的人为念。他用各种处罰来懲戒

做坏事的人，把坏人与好人分开。在《圣经》中这完全是用经验来证明的，那就是說，用里面所說的故事来证明。对于教理不下定义。所有的話与推理都合乎大众理解的程度。虽然经验不能把这些事物讲得明白，也不能說明上帝的性质，以及上帝如何支配維系万物，却也足以訓导启发人类，把服从虔敬印在人的心上。

所以誰必定相信《圣经》中的故事，必須相信到什么程度，我想現在是十分了然的了。因为从前面的話显然可以推断，知道与相信《圣经》里的故事对于大众是特别必須的，大众的智力是不足以分明地理解事物的。而且，有人否认《圣经》中所叙述的事，因为他不相信上帝存在，上帝眷念人类和世界，这样的人可以算是不敬神的。但是前已說过一个对于《圣经》中的叙述一无所知的人，却由天赋的理智知道上帝存在，对于人生有认真的打算，这样的人是完全幸福的。是的，比一般的信徒还要幸福。因为除了正确的意見之外，他还有真实明晰的概念。最后，对于《圣经》一无所知，对于任何事物都无所理解的人，他虽也許不是邪恶不逞的人，可是要低于人类，与兽类相去无几，上帝所赋与的才能一些都沒有。

我們在这里必須声明，我們說知道《圣经》中叙述的故事对于大众特别是必須的，我們并不是說知道《圣经》里所有的故事，一个不漏，而是指一些主要的而言。那些主要的故事，就其自身而論，把我們方才所讲的道理显示得很明白，对于人心有极大的影响。

如果为证明这番道理，非知道《圣经》中所有的故事不可，若是不把圣书中的每一記述全盘酌量一番就不能得一結論，那么这学說的結論与证实真就要使大众以及人类的理解力有所不胜了。誰能同时注意所有的故事呢？誰能注意所有的情境与从許多不同的

記載中抽出来的教理的片断呢？現存的《圣经》我不能相信它的作者会有这么大的才学，想用这样的方法来論证，我更不能設想若不留意以撒的爭論，亚希多弗給押沙龙的忠告，犹太人与以色列人之間的內爭和其余一些类似的記載，我們就不能懂得《圣经》的教义。我也不觉得用历史对和摩西同时的古代的犹太人教导这种教义，比教导和以斯拉同时的人更难。关于这一点以后还有所論述。現在我們只是要說，大众仅須知道那些最能使他們的心趋于服从与虔敬的記載就够了。可是，大众不善于从所讀的材料中得出結論来。他們喜欢实际的故事，喜欢事故的离奇的、意外的結局，更甚于內中所含的教理。所以，除閱讀这些故事之外，大众总是需要牧师把故事加以說明，使他們的微弱的智力了解。

但是为不离开正題，还是把我們的主題做一个結束吧。那就是說，不管事实的眞相是什么，那与神律毫不相干，只是有助于教义的宣揚，故事的优劣也完全在于这一点。《新旧約》中的故事胜过普通的历史，并且，这些故事的价値的高低也全以其使人获得有益的信仰的多寡为准。所以，若是一个人念《圣经》里的故事完全信以为眞，不理会故事里所含的教义，对于他的生活无所改正，則其获益与讀可兰经、詩剧或普通的历史无异。反过来說，若是一个人对于《圣经》絕对一无所知，却有正确的意見与人生的原則，他就是絕对幸福的，眞有基督的精神。

犹太人的想法恰恰与此相反。因为他們认为正确的意見与人生的原則若只是借理智得到的，不是用預言的方法启示于摩西的記录，則对于获得幸福是沒有帮助的。麦摩尼地公然大胆地說：“凡是把七誡放在心上勤于实行的人，在任何国中都算是虔敬的

人，是将来世界的继承人；也就是說，若是他把七誡放在心上，并且付諸实行，因为那是从前給諾亚的儿子們的訓戒。但是由于理智而实行七誡的人不算是虔敬的人，也不算是有智慧的人。"这是麦摩尼地的話，色木約伯的儿子約瑟在他的«上帝的光荣»一书里又添了一些話，說，虽然亚里士多德（他认亚氏写的«伦理学»最好，亚氏胜过一切别人）把眞正的道德信条在他的«伦理学»一书中写得詳悉无遺，并且小心地遵循他自己的立論，可是这还不足以拯救他，因为他所信的理論是由理智而来，不是預言启示的神的紀录。

可是，我想留心的讀者分明可以看出这是虛构的，并沒有«圣经»上的根据，所以把这个說法一加检查就足以駁斥它。有些人說关于得救的正当方法，天賦的理智不能告人以有任何价值的东西。在这里我不想对于这种說法加以駁斥。沒理智的人就不能用理智来证明他們的这种主张。若是他們找些什么高于理智的东西，不过是些远逊于理智，虛构的东西而已，这是他們一般的生活方式足以证明的。但是詳論这种人是沒有必要的。我只是要附带說，我們只能根据一个人的工作来判断那个人。如果一个人富于精神的果实，仁爱、喜悅、和平、坚忍、和藹、善良、信实、柔和、純洁，正如保罗所說（«加拉太书»第五章第二十三节），沒有法律是禁止这些的。这样的一个人，无論他只是听理智的指揮，还是只是依从圣书，实质上是听命于上帝，是完全幸福的。关于神律我所要說的話，我算說完了。

第六章　論奇迹

有些人慣于称非人力所能理解的知识为神的，所以他們也把原因不明的事物称为神的或上帝所做的。因为一般人认为非常的或一反他們对自然所形成的概念的事故表示上帝的力量与天意表示得最为明白。特别是如果这样的事故給他們带来一些好处或方便。他們认为当自然在他們的想像中走出了常軌的时候，这对于上帝的存在供給最明白的证据。因此他們相信用天然的原因来解释或設法理解奇迹現象的人，是在否定上帝和天命。的确，他們认为自然循常軌运行就是上帝不活动的时候。反过来說，上帝有所施为的时候，自然的力量与原因是沒有作用的。这样說来，他們认为有两种不同的力量，上帝的力量与自然的力量，虽然就某种意义来說，自然的力量是为上帝所决定(大多数人現在这样相信)，为上帝所創造。究竟他們所謂上帝的力量与自然的力量是什么，他們所謂上帝和自然是什么，他們并不晓得。他們只是以为上帝的能力好像是一个君主的权力，而自然的能力是力与能量。

一般大众称异乎寻常的現象为奇迹。一半是出自虔敬，一半是为反对学科学的人，他們宁願对于自然原因安于一无所知，只願意听他們最不了解的事物，也就最崇拜这样的事物。事实上，普通一般人只能崇拜上帝，以为万物都出自上帝的力量，把自然的原因取消，认为事物之发生是自然而然的。只是当认为自然的力量受制于上帝的力量的时候，才崇拜上帝的力量。

这种观念好像是起于早时的犹太人。他們看見四周的非犹太人崇拜有形的神，如太阳、月亮、地、水、气等。为的是让人相信这种神是微弱的、不定的、无常的，他們告訴人家他們自己受一位无形的神的支配。把他們所遇的奇迹讲述了一番。还想法证明他們所崇拜的上帝为他們自己的利益安排了整个自然界。这种观念很让人喜欢。現在人还一直以为有奇迹这种事，这样他們才可以相信他們是上帝的中意的人，并且上帝創造支配万物其最終极的原因也是为此。

人在糊塗的时候什么主张不可提出呢！关于上帝或自然，他們毫沒有正确的观念。他們把上帝的命令与人的命令分不清楚。他們心目中的自然是很狭隘的。以为人是自然的主要部分！述說关于自然与奇迹的这些普通的观念与偏見，我已用了不少篇幅。但是为提供正规的論证起見，我要证明：

Ⅰ.自然是不能违背的，而是有确定不移的秩序的。同时我也要解释奇迹是什么意思。

Ⅱ.上帝的性质与存在，不能由奇迹而知，因而天命也不能由奇迹而知。倒是由自然的确定不移的秩序更容易窺察出来。

Ⅲ.《圣经》中上帝的命令，意志与神意（我要用《圣经》中的例子来证明）只是指必然遵循自然永久的法則的自然秩序而言。

Ⅳ.最后，我要讲一讲解释《圣经》上的奇迹的方法，以及关于讲述奇迹要注意的主要之点。

这就是本章中所要討論的主要題目，我认为这頗有助于达到本书的目的。

由我們在第四章中所讲的神律，很容易证明我們的第一点，就

是，上帝所意欲与决定的一切都和永久的必然与眞理有关，因为我們曾经证明上帝的理解与意志是一回事。說上帝意在一件事物，就等于說上帝了解那件事物。所以，上帝了解一件事物的本眞，这是神性与至善使之不得不然。上帝照事物的本眞意欲一件事物，也是不得不然。那么，因为只有天命之所欲才是眞实的，显然自然的普遍法則是上帝之命，遵循神性的必然与至善。所以违反自然的普遍法則的自然界任何事物也就必然违反神命、神性与神的智力，也就是，若是有人說上帝之所施为是违反自然的法則的，他事实上就不得不說上帝之所为违反了上帝自己的性质——这显然是荒謬的。由同一前提也很容易证明，自然的力量与效能，其本身就是神的力量与效能，而且神的力量就是上帝的本质。但是这一点我願暂时放下，存而不論。

所以，自然界的事物① 是沒有违反自然的普遍法則的。不但如此，不与普遍的法則相合，不遵循普遍的法則的事物是沒有的。因为无論什么事情发生，其发生是由于上帝的意志与永恒的天命。那就是說，如我們方才所指出的，无論什么事物其发生都是遵循法則与規律的。此法則与規律都和永恒的必然性与眞理有关。所以自然永远遵守法則与規律。此法則与規律含有永恒的必然眞理，虽然不一定为人所知。以此之故，自然有一个固定不移的秩序。說自然的法則有的地方合用，但是不尽合用，把自然的力量与效能加以限制，是沒有正当理由的。因为自然的效能与力量就是上帝的效能与力量，自然的法則規律就是上帝的指令。所以应該相信，

① 注意，我在这里所謂“自然界”的意义，不仅指物质及其变形，而且指物质以外的无穷的其他的东西。

自然的力量是无穷的。自然法則至为广大。凡神的智力意想所及，都能包容；唯一另外的一种說法是上帝把自然創造得很柔弱，給自然制定的法則很空乏，若是上帝要自然不致消灭，要事物合乎上帝的意想，上帝就不得不常常帮助自然。这种結論，依我看来，是很不合理的。还有，自然界的事事物物既都遵循自然法則，自然法則既然凡神智意想所及都包容在內，自然既有固定不移的理法，当然奇迹只能看做是和人的意見有关。奇迹只是指的一些事物，其自然的原因是不能为我們，或无論如何，为写奇迹或讲述奇迹的人用普通的現象来解释的。

事实上我們可以說，奇迹就是一件不能用自然的原因来解释，不能确指其与何种自然界的运行有关的事。但是，既是奇迹是按一般人的理解力形成的，大众对于自然的运行毫无所知，当然古时的人把凡是不能用沒有教育的人所采取的方法所能解释的，就都目之为奇迹，如訴之于記忆，回忆类似屡見的事件，就是沒有教育的人采取的方法。他們对类似屡見的事物就不惊奇。因为大多数的人以为，对于一件事物不再惊奇的时候，他們就对于这件事物十分了解了。这样說来，古时的人以及現在大多数的人，对于奇迹除此以外，沒有别的判断的标准。所以无疑地《圣经》中有許多事情是按奇迹讲述的。这些事物的原因是不难用自然界已经确定了的作用来解释。我們在第二章中已经說到一些，說在約书亚的时候太阳站住不动了，在亚哈兹的时候太阳向回走。以后在本章中讲到怎样解释奇迹的时候，我們对于这一点，不久还要多所論列。

現在我們应該进而討論第二点，說明我們不能借奇迹对于上帝的本质、存在和天命有所了解。而这些眞理倒是由自然界固定

不移的秩序更容易窺察出来。

我現在着手論证。因为上帝的存在不是自明的①，那就必須自观念推論而得，这种观念的眞实是确切无疑的，不能想像有任何能力可以加以駁斥。若是使我們的結論确切，无可置疑，当我們从那些观念以推断上帝的存在的时候，我們觉得那些观念当然应該如此。因为如果我們能够想像这种观念可以为什么力量所駁斥，我們就要对这些观念所含的眞理加以怀疑，怀疑上帝存在这个結論，对于任何事物都不确信。而且我們知道，一种事物若不与这些根本的观念相合或相反，則这种事物就不能与自然相合或相反。所以若是我們想像有任何力量在自然界做出违反自然規律的事，那也就违反我們的根本观念，我們就須认其为背理或对于我們的根本观念加以怀疑（如方才所說），因此对于上帝的存在以及凡所觉察的事物都加以怀疑。所以，奇迹若是指一些反乎自然規律的事物，不但不能证明上帝的存在，反使我們怀疑上帝的存在。我們对于上帝的存在本来毫不怀疑，因为我們知道自然界是遵循一定的規律的。

我們姑以奇迹是指不能用自然的原因来解释的事物。这有两

① 只要是我們对于上帝沒有淸晰明确的观念，只有模糊的观念，我們就怀疑上帝的存在，因此也就怀疑一切别的东西的存在。因为正如一个不确切了解三角形的性质的人不知道三角之和等于二直角，因此对于神性不淸楚的人是不明白存在是属于上帝的性质的。那么，为的是对于上帝的性质有淸晰明确的概念，必須注意一些很簡单的概念，名曰一般的概念。借这些概念之助以連結我們对上帝的性质的特性所形成的概念。然后我們才明白上帝必然存在，上帝是无所不在的。所有我們的概念，其中都包含上帝的性质，借上帝的性质以形成。最后，我們知道，所有我們的完全无缺的观念都是眞实的。关于此点請參看拙作《用几何学以說明笛卡儿哲学的原理》一书的緒論。

种可能的意思。一是有自然的原因，但非人的智力所能省察。一是除上帝与上帝的意旨以外，沒有原因。但是，因为一切由自然原因发生的事物也只是由上帝的意志与力量而发生，所以，一件奇迹，无論有沒有自然原因，是不能用原因来解释的結果，也就是非人所能理解的現象。但是，自这样的一种現象，至少自非人所能理解的現象，我們是得不到知识的。凡我們分明理解的事物都应該是自明的，或其所以明白易晓是借别的明白了解的事物所使然。因此之故，自一奇迹或我們所不能了解的現象，我們是不能得到关于上帝的本质、存在、或任何关于上帝或自然的知识的。我們若是晓得万物都是为上帝所制定，所认可，自然循上帝的本质而运行，自然的法則是上帝的永恒的命令与意志，我們就不得不得一結論曰：我們对于上帝与上帝的天命的知识，随我們对自然的知识与清楚的认识的增长而增加，如自然如何有賴于自然的根本原因，自然如何循永恒的規律而运行。所以，就我們的理解所及，那些为我們所分明了解的現象，比那些为我們所茫然不解的現象更应称为上帝的作品，与上帝的意志有关，虽然我們所茫然不解的現象能有力地动人的想像，使人不禁称奇。

只有为我們所分明理解的現象才能提高我們对上帝的认识，极其清楚地指示上帝的意向与命令。显然，对于一件事物无法解释，就归之于上帝的意志的人是懶汉。真的，这是表示愚昧无知的一种可笑的方法。并且，即使以为从奇迹可以有所推断，我們絕不能自奇迹以推断上帝的存在。因为一件奇迹是有定限的，乃是一固定有限的力量之表現。所以我們絕不能从这种結果来推断一原因的存在，推断那个原因的力量是无限的。充其量，只能推断一种

原因，此原因的力量比該結果的力量大。我說充其量，因为一个現象可以是很多原因并发的結果。此現象的力量可以小于这些原因綜合的力量，但是远大于任一原因的力量。从另外一方面来說，我們已经說过，自然的規律广大无限，且我們认为好像是永恒的。自然固定不移地循自然律而运行。所以这种規律在某种程度上給我們指明上帝的无限、永恒与不变。

所以我們可以断言，我們不能借奇迹以获得关于上帝的存在与天命的知识。但是我們很容易从自然的固定不移的条理以推断之。我这里所謂奇迹，是指非人所能理解的事物而言。因为若认为奇迹毁灭或破坏自然的条理或規律，奇迹不但不能給我們以知识，反把我們本来所有的取消，使我怀疑上帝与所有的一切。

我也不承认一件违反自然律的事物和一件超乎自然律的事物有什么不同。（有人說超乎自然律的事物，并不违反自然，不过自然不足以产生或影响这件事物。）因为奇迹发生于自然之中，不是在自然的范围之外（虽然其本身可以說是超自然的），所以必是扰乱自然的秩序的。可是我們以为自然的秩序是固定不变，合乎上帝的命令的。所以，如果在自然中有不遵循自然律的什么事情发生，也就违反上帝在自然中借普遍的自然律所已建立的永恒的条理。所以也就违反上帝的性质与規律，所以，相信有这种事就要使人怀疑一切，趋于无神論一途。

我想我現在已经充分证实了我的第二論点，所以我們又可以得結論曰：奇迹无論是违反自然，或超乎自然的范围之外，簡直是背理无稽之談。所以《圣经》中說的奇迹只是指自然的一件人所不能理解或认为不能理解的事。在进而談我的第三論点之前，我要

举《圣经》以为我說不能自奇迹以认识上帝的根据。《圣经》中并沒有公然有这种說法，但是很容易从几段中推論出来。第一，在一段中摩西下令說(《申命記》第十三章)，假的預言家应該处死，哪怕他能做出奇迹来："如果在你們众人中有預言家出現，給你显神迹奇事，那神迹奇事应验，說我們信从别的神罢，……你不要听那个預言家的話，因为这是你的主上帝試验你，那个預言家应被处死。"由此可知，甚至假預言家都可以做出奇迹来；人若不眞正认识上帝爱上帝，他們由于奇迹容易信从眞的上帝，也容易信从假的神。因为又說道："主你的上帝試验你，这样他就知道你是否全心全意爱他。"

并且，以色列人由所有他們的奇迹，对于上帝不能得一正确的概念。此由他們的经验可以证明，因为在他們相信摩西已经离开了他們的时候，他們請求亚伦給他們有形的神，他們由于奇迹所形成的神的观念是：一只小牛。

虽然亚薩听見讲过很多奇迹，可是他对于上帝的天命有所怀疑，若不是他最末体会了眞正的幸福，他是会走入邪路的。(見《詩篇》第八十三篇)所罗門在犹太国最昌盛的时候，也以为万事万物似是偶然发生的。(見《传道书》第三章第十九、二十、二十一节和第九章第二、三等节)

最后，几乎所有的預言家都难以把自然界的条理与人事和他們对于上帝的天命所形成的概念調和起来，而借清晰的概念，不借奇迹来理解事物的哲学家們，倒觉得这事极其容易，至少有些哲学家們是如此，他們以为眞正的幸福完全在于道德和心的宁靜。他們的目的是听命于自然，而不使自然听命于他們。这些人深信上帝

按普遍規律的要求以支配自然，不按人性特殊規律的要求以支配自然。所以他們深信上帝的经营不但包举人类，而且也总括整个自然。

所以从«圣经»看来，显而易見，奇迹不能使人对于上帝有所认识，也不能清楚地使我們对于天命有所領会。至于«圣经»中常有这样的話說，上帝做出奇迹使人容易晓得他，如在«出埃及記»第十章第二节中說，他欺騙了埃及人，并且显神迹，这样以色列人可以知道他是上帝。这并不是說奇迹眞将这个眞理示人。这只是說犹太人所持的意見容易使他們相信奇迹。我們在第二章中已经說过，預言家所举的理由，或由启示中所見的理由，不尽与普遍的人所共有的观念相合，而是与所持的理論相合（无論这理論是多么荒謬的），与接受启示的人的意見或圣灵要感悟的人的意見相合。

关于这一点我們已经引了許多«圣经»上的例子为证。我还可以引保罗为例。希腊人觉得保罗是希腊人，犹太人觉得保罗是犹太人。但是，虽然这些奇迹能够从埃及人与犹太人的观点使埃及人和犹太人信服，这些奇迹不能給人以关于上帝的正确的观念与知识。只能够使他們承认有一个神，比他們所知道的一切都有力。并且这个神特别加护于犹太人。犹太人的一切事情正在那个时候居然有个圓滿的結局。奇迹不能使他們知道上帝加护于一切的人。只有哲学才能做得到这一点。犹太人以及所有那些根据人的身世的不同，穷达的差异，来体会天意的人，相信上帝爱犹太人过于所有的人，虽然在德能方面，犹太人并不比别人高明。

現在我进而討論我的第三个論点，并且根据«圣经»，证明上帝的命令，因而以及天意，不过是自然界的条理，那就是說，若是«圣

經》中讲一件上帝或上帝的意旨造成的事，我們必須只能把它看做与自然的条理相合无間，不是像多数所相信的，自然因为某种原因已经停止了功能，或自然的条理暂时被阻。但是《圣经》并不直接讲与教旨无关的事，所以《圣经》无意用事物的自然原因来解释事物，也不解明思辨方面的事。所以我們不得不从《圣经》中的一些故事推出結論来，那些故事說得較为詳細。我只引其中的几个。

在《撒母耳》上第九章第十五、十六节中說，上帝启示于撒母耳說，他要打发扫罗到他这儿来，可是上帝并沒有像人平常把一个人打发到另外一个人那里去那样把扫罗打发到撒母耳那里去。他之“打发”只是自然界的常理。扫罗正在寻找他丢了的驴，正在想因丢了驴走回家去，那时他的佣人出了个主意，他就去見預言家撒母耳，打听什么地方他可以找着他的驴。除此出于自然的动机以外，故事中沒一个地方表示上帝命令扫罗来見撒母耳。

在《詩篇》第一百零五篇第二十四节中說，上帝把埃及人的心变了，所以他們恨以色列人。这显然是一种自然的变化，这由《出埃及記》第一章可以看得出来。那里我們找不出埃及人把以色列人化为奴隶的絲毫理由来。

在《創世記》第九章第十三节中，上帝对諾亚說他要把他的弓放在云彩里。上帝的这种举动只是另一种方法来表示太阳光在水点里所受的折光反射。

在《詩篇》第一百四十七篇第十八节中，化开霜雪的风的天然作用和热力称为上帝的命令。在第十五节中称风寒为上帝的誡令。

在《詩篇》第一百零四篇第四节中，称风火为上帝的使者和僕

从。《圣经》中与此类似的許多别的段中清楚地表明，上帝的誡令只是自然的作用与条理的表現。

这样說来，显而易見，《圣经》中所叙述的所有的事都是天然而起的，其所以直接归之于上帝者，乃是因为《圣经》的目的不在用自然的原因来解释事物，而只是在叙述动人想像的事物，用最有效的方法以激起惊奇，因而使大众的心深受感动，以喚起他們的敬神之心。这一点我們前边已经說过了。所以，如果在《圣经》中有些事情我們找不出原因来，或竟与自然界的条理相矛盾，我們不可就此中止。而須深信凡确实发生之事，是自然而然发生的。此种意見可由下列一事得以证明，就是，每一奇迹之发生都附有許多伴随的情形。不过这些伴随的情形，并不永远叙述出来，特别是在一个带有詩意的故事中。

我认为发生奇迹的情况分明表示，自然的原因是必要的。例如，为使埃及人感染脓泡，摩西就不能不在空中撒灰(《出埃及記》第九章第十节)。由于上帝的命令与自然相合，蝗虫也来到埃及的国土，那就是，由于东风刮了一昼夜。刮了一大陣西风，蝗虫就飞走了(《出埃及記》第十章第十四、十九节)。由于与此相似的神的命令，海就为犹太人开了一条路(《出埃及記》第十四章第二十一节)，那就是，东风猛吹了一夜。

一个男孩，本以为已经死了，当以列沙要使他复活的时候，他也是不能不在男孩的身上弯腰几次，一直到孩子的肉体慢慢溫暖起来，最后他睜开了眼睛(《列王紀》下第四章第三十四、三十五节)。

还有，在《約翰福音》(第九章)中提到上帝做了几件事，以为治

好一个瞎子的准备。还有許多其他的例子，說明为使一奇迹出現，除上帝的絕对的命令以外，尙需有一些別的事情。

所以，我們可以相信，虽然与奇迹相伴随的情形不永远叙述出来，或叙述得不詳細，可是无此伴随的情形，奇迹是不会成的。

这在《出埃及記》第十四章第二十七节中得以证实。在那里只是說："摩西伸出他的手来，海水在早晨又恢复了力量。"沒有提到风；但是在摩西的歌里(《出埃及記》第十五章第十节)說道："你用你的风吹(那就是說，用很大的风)，海就把他們盖住。"所以在故事中和主要的事相伴的事情删略了，奇迹的力量愈加增大了。

但是也許有人一定說，在《圣经》中有許多事情好像不能用自然的原因来解释，例如人类的罪恶和人的祷告可以使天下雨，使地肥沃，或者信心可以治好瞎子，等等。但是我想我已经作了圓滿的答复。我已說过《圣经》不用次要的原因解释事情，而只是用最能感人的方法来把事情加以叙述，特别是对沒有教育的人，使之信奉上帝。这就是讲上帝和事物讲得不正确的原因，因为其目的不是在使人的理智信服，而是在吸引握住人的想像力。如果《圣经》用政治历史家的体裁描写一个国家的灭亡，一般大众就不为所动。若是采取詩意的描写法，把万物直接归因于上帝，其效果就大不相同。所以，当《圣经》說土是不毛的，因为人有罪，或者說瞎子因为有信心重見光明，也就和說人有罪上帝发了怒，上帝伤心，上帝后悔答应的好事，后悔做了好事，或說因看見了一个記号，他記起了他已经答应的事情等諸如此类的話一样，不必特別加以理会。《圣经》里的这些話是有詩趣的写法，或是出之于作者的意見与偏見的。

所以，我們可以絕对相信，凡《圣经》中真实記述的事情，像別的事情一样，都是循自然律必然发生的。若是《圣经》中以明确的話叙述某事，确与自然界的規律相違反，或不能由自然界的規律推知的，我們必信其为无宗教心的人蒙混插入到圣书里面的。因为凡与自然相背的也就与理智相背，凡与理智相背的就是荒謬的，事实上是要加以弃絕擯斥的。

关于奇迹的解释，尙有数点須加注意或摘要地再說一說，因为大部已经說过了。我就在我的文章的第四部分进而討論这些点。我之所以这样做，是恐怕有的人，因誤解奇迹，率然就以为他在《圣经》中找到背人理智的什么事情。

人不加入自己的判断的成分，单純地按发生的经过来叙述事情是罕見的。人看見或听見什么新的事物，一不小心就为先入为主的成見所蔽，他就見出和赤裸裸的事实頗不相同的东西来，特別是如果这些事实是为聞見的人所不了解的，尤其是如果聞見的人对于事物之如此或如彼感有兴趣。

所以在历史記載中，人是叙述自己的意見，而不是叙述实在的事物。因此，两个意見不同的人叙述同一事物就大有不同，好像截然是两件事。而且，在史书的記載中，很容易推察出史家个人的意見来。

为证明这一点，我可以从物理学家及历史家的著作中引很多的例子。但是我只引《圣经》中的一个例子，于願已足，讀者可举一反三了。

在約书亚的时候，希伯来一般的意見是，太阳天天移动，地靜不动。对此成見他們配合了一个奇迹。这个奇迹是在他們和五个

王打仗的时候发生的，他們不仅說那一天比往常长一点，而且說太阳和月亮停住不动了。这样說在那时候对他們是很有用的。用经验证明使崇拜太阳的非犹太人确信太阳为另一个神所控制。那一个神能够迫使太阳改变每日的常軌，这样說来，一半是出自宗教的动机，一半是由于預存的成見，他們把这件事想得叙述得与实在情形頗不相同。

所以，为解释《圣经》中的奇迹，从奇迹的叙述里懂得奇迹发生的实况，必須知道最初叙說奇迹的人的意見，他們把奇迹为我們笔之于书。必須把这种意見和他們官觉上实际所得的印象分别清楚，不然我們就要把意見与判断和实际上发生的奇迹混淆。不但如此，我們就要把实在的事物和象征的想象的事物混淆起来。因为《圣经》中有許多叙述得像有其事或信以为真的事，实际上只是象征的、想像的。例如，上帝从天而降(《出埃及記》第十九章第二十八节，《申命記》第五章第二十八节)，西乃山冒烟，因为上帝降到这座山上，四周有火。又如以利亚坐着一辆火做的馬車，套着火做的馬上了天。这些事物当然只是配合把事物流传于后世的人的意見的象征，传說的人以为真是如此。凡稍有教育的人都知道上帝旣无右手，也无左手。他不动，也不靜止，也不在某个特殊地点，而是絕对无限的，而且上帝自身包含一切至善圓滿。

我再說，这是凡用純粹理智，不用想像力受了感官的影响以判断事物的人，都知道的。一般大众的想像就为感官所影响，在他們的想像中，有一个有形体的神在天的凸面。在星体的上边，坐在宝座听政。他們以为天离地不远。《圣经》中有不少故事是配合这些类似的意見的。因为这个緣故，哲学者不可信以为真。

最后，为的了解奇迹实际上发生的情形，我們必須熟悉犹太的成語和比喻。无此准备的人在《圣经》中就要常常讀到奇迹，而作者原来并无此意。他不但不知道事情的眞相，也不知道圣书作者的本意。例如，撒加利亚提起将来的战爭說道(第十四章第七节)：“在那一天主会知道，不在白天，也不在夜里；到了晚上才有光明。”在这些話里他好像是預言要有一件伟大的奇迹发生，而其本意只是說，战爭整天胜負不明，战事的結果只有上帝知道，但是在晚上他們就要打胜。預言家們常常用与此类似的成語以預言国家的胜敗。如以賽亚描写巴比伦的灭亡道(第十三章)：“天上的星与星座不发光，太阳动的时候发暗，月亮不亮。”那么，我想沒有人会相信巴比伦灭亡的时候眞有这些現象出現，也不会相信这位預言家附加的話是眞有其事，这位預言家說：“我要使天动搖，让地离了原来的位置。”

以賽亚对犹太人預言他們会平安地自巴比伦回到耶路撒冷，在路上不会渴。也說：“当他領着他們经过沙漠的时候，他們沒有渴着。他让水从石头里为他們流出来。他把石头劈开，水就流出来了。”这只是說，犹太人像别人一样，在沙漠中找着了泉水，他們得以解了渴。因为犹太人得了賽罗斯的許可，回到耶路撒冷的时候，大家公认，他們沒有遇到与此类似的奇迹。

似此《圣经》中許多事情只可看做是犹太的語法。我沒有把他們詳述的必要。可是有一事我要請大家注意，那就是犹太人用这些成語，不只是为修辞的原故，也是出自敬神的动机，而且这是主要的原因。因此之故，在《列王紀》第二十一章第十节和《約伯記》第二章第九节中“保佑上帝”代替了“詛咒上帝”，代替了原于上帝

的一切事物。所以,«圣经»說到最平常的事情的时候,好像只說了一些奇迹,就像上边举的一些例子。

所以我們必須相信,«圣经»說主使法老的心变硬的时候,其原意只是說法老固执任性。«圣经»說上帝把天的窗戶打开,那只是說雨下得很大,等等。我們若把这些特点思索一番,并且思想一下多数的事情都叙述得十分簡短不詳,近于省略,我們就可以知道,«圣经»中几乎沒有任何事情可以证明是与自然的原因相背的。反过来說,有許多事情原来曖昧不明,稍加思索,就可以懂得,容易解释了。

我想我已把我說要解释的,解释得十分明白了。但是在我写完本章之前,还有一事,我要請注意。就是,我談奇迹所采取的方法与讲預言所用的方法有所不同。关于預言,凡从«圣经»中的前提所不能推論而得的,我都不加論断,而在本章中,我的結論完全是从理智的烛照所证明的原理中推出来的。我之采用这种方法是有道理的,因为預言是超乎人类的知识之上的,純乎是神学上的問題;所以我晓得关于預言不能下什么断言,并且除了从启示的前提以做演繹而外,我也无从知道預言由何而立。所以我不得不把預言的历史检点一下,借此可以得些結論,或能由此可以明了預言这种天賦的才能的本性与特质。至于奇迹,因为我們的研究純乎是一个哲学問題(那就是說,背乎或不遵自然律的事情有沒有发生的可能),我就沒有这种必要。所以我想最好用理智之力所已证实,彻底了解的前提,以解决困难。我說"我想最好,"因为只根据«圣经»的教义与基本原則,我也很容易解决問題。为使每人都能心服,我簡略地讲一讲如何可以做到这一点。

«圣经»中有几段总括地說，自然之理是固定不变的。例如«詩篇»第一百四十八篇第六节和«耶利米书»第三十章第三十五节。在«传道书»第一章第十节中，智者清清楚楚地說“太阳下头沒有新东西”，并且在第十一、十二节中举例为证。他又說，虽然有时有些事物出現，似乎是新的，其实不是新的，而是“已经是旧的，在我們之前，不記得了。将来的事物与此后的事物也不記得。”在第三章第十一节中他又說：“上帝在他那个时候，把万物就已造得很美丽。”下边紧接着又說：“我晓得凡上帝有所做为，此后是一成不变，不能有所增，也不能有所减。”

所以这些原文都說得极为清楚，自然有一个固定不变的条理，并且上帝历来为人知与不为人知，一向如此。而且，自然的規律是极完全无缺的，不容有所增减。因为人的无知，奇迹看起来才像是什么新的东西。

这是«圣经»明白告訴人的。«圣经»中沒有一个地方說有什么违反或不遵循自然規律的事物出現。所以，我們不可把这种学說归之于«圣经»。

此外我們还須說，奇迹需有原因和与主要的事相伴的情形。奇迹不是来自什么神秘的王权，大众把此种王权归之于上帝，而是遵守神的規則与命令，那就是說(我們已用«圣经»本身加以证明)遵守自然的規律与理法；最后，甚至假預言家也能做出奇迹来，此可证之于«申命記»第十三章和«馬太福音»第二十四章第二十四节。

这样說来，最分明摆在我們面前的結論是，奇迹是自然的事故。因此之故，不可把它解释成新的事物(用所罗門的話)，也不是与自然相违反，而是应当尽可能把它說成是完全与普通的事物相

合。我既已說出从《圣经》引出来的通則，任何人都不难做到这一点。但是，虽然《圣经》告人以这种教理，我不一定說《圣经》告訴人說这种教理是得救不得不有的眞理。我只是說，关于此点，預言家与我們的意見相合。所以，关于这个問題，每个人可随意自有其意見，随其自己所信，怎么最有助于尊信上帝与傾心于宗教，就怎么去信。

这也是約瑟法的意見，因为在他的《古代》一书的第二卷的末了写道："这个海水分开以救人的故事，人不可不相信，因为在古代的記載中說，从前就有这样的事，不管是出于上帝的非常的意志，还是出于自然的常理，那都不要紧。有一次馬其頓人在亚历山大的指揮下遇見了同样的事，那时候沒有了去路，潘非邻海分开了，給他們让路；上帝的天命那时候把亚历山大用做他的工具来消灭波斯王国。凡敢于写那个王子的传記的历史家都可以为证。但是大家可随意自是其所是。"

以上是約瑟法的話，这就是他关于信仰奇迹的意見。

第七章 論解释《圣经》

大家常說，《圣经》是上帝的話，教人以眞正的幸福和得救的方法。大家显然不明白这話是什么意思。因为一般人并不认眞在生活上按《圣经》去做。我們看見大多数人把他們自己的解释沿街叫卖，說是上帝的話，并且借宗教之名，尽力强迫别人和他们有一样的想法。我說，我們常見神学家們急于要知道如何根据《圣经》的

原文来附会他們自己的虛构和言語，用神的权威为自己之助。他們毫不犹豫地，极热誠地来解释《圣经》和圣灵的心。若是我們看見他們有煩恼的时候，那不是因为他們怕把錯誤归之于圣灵，怕离开正路，而是怕別人說他們有錯誤，怕推翻和看不起他們自己的权威。若是人果眞相信对《圣经》所做的口头上的表示，那么，他們处世的方法就大不相同了。他們的心就不会为許多爭論和怨恨所扰乱，他們就不再盲目地激切地热中于为《圣经》下解释，在宗教中有新奇的想法。相反地，他們就不敢把他們从《圣经》中不能明白推論出来的說是《圣经》所說的。最后，那些在几段中胆敢窜改《圣经》的瀆神的人，就不敢犯这样大的罪恶，住了他們亵瀆神圣的手。

野心恣肆已滋长得十分猖狂，以致以为宗教不在尊敬圣灵的著作，而在为人的注释做申辯。所以不再把宗教和仁爱当做是一件事，而是以宗教散布傾軋，假借热心于主与赤誠之名来传播忍心的仇恨。

除了这些弊端以外，迷信亦須提一提。迷信教人蔑視理智和自然，凡与此二者相背的，迷信都加以提倡、崇拜、和尊仰。无怪为增加崇拜景仰《圣经》的心，大家对《圣经》的解释竭力使之和理智与自然相抵触。所以他們梦想以为在《圣经》中藏有极其深奥的秘密，疲于探討这些背理的事，把有用的事擱在一边。他們把他們不健全的想像每一所获都归之于圣灵，竭誠以热情为之辯解。因为有一件事是大家所看到的，就是，用理智得来的結論，大家用理智来为之辯解，但是由热情得来的結論，人則以热情为之辯解。

如果不想和群众相混，避开神学上的偏見，不遽然认为人的注释就是圣书，我們就須把解释《圣经》的眞正方法詳加討論。因为

若我們对此一无所知，当然我們就无法知道《圣经》与圣灵的眞意何在了。

我可以一言以蔽之曰，解释《圣经》的方法与解释自然的方法沒有大的差异。事实上差不多是一样的。因为解释自然在于解释自然的来历，且从此根据某些不变的公理以推出自然现象的释义来。所以解释《圣经》第一步要把《圣经》仔細研究一番，然后根据其中根本的原理以推出适当的結論来，做为作者的原意。照这样去做，人人总可以不致弄錯。那就是說，解释《圣经》不預立原理，只討論《圣经》本书的內容。并且也可以討論非理解力所能解的以及为理智所能知的事物。

这种方法不但是正确的，而且也是惟一适当的方法，正和用以解释自然的方法相吻合。为說明这一点，我須一提，《圣经》中常常論到一些事物。这些事物不是能从智理所知的原理所能推得的。因为《圣经》主要的內容是些故事和启示。故事中大致說来是些奇迹。那就是說，如我們于前一章所說，是些适应从事記載的人的意見与判断的一些非常的自然現象的叙述。这些启示也是适应預言家的意見的。这我們在第二章中已经說过了。这些启示其自身是非人类所能理解的。所以，所有这一切的知识，那就是說，差不多《圣经》全部內容的知识，只能求之于《圣经》。正如关于自然的知识是求之于自然一样。至于《圣经》中所含有的道德信条，則可由共信的公理以证明之。但我們不可用《圣经》教这些信条的方法来证明这些信条，这种方法只有《圣经》本书中才有。

我們若要证明《圣经》的神圣的来源，我們必須只以《圣经》本书为据，以证明《圣经》教人以純正的道德信条。因为只有用这种方

法才能证实《圣经》神圣的来源之为眞。我們已经說明，預言家的确实性主要是出自他們的一片向善之心。所以，在信从他們以前，我們必須先证明他們有此品质。上帝的神性不能用奇迹来证明。因为假預言家可以做出奇迹。这我已說过，現在无須重述。所以《圣经》神圣的来源势必完全在其敎人以純正的道德。但是我們的結論只能以《圣经》为根据，否則，除非存有成見，我們就不能信《圣经》为眞，证明其有神圣的来源。

这样說来，我們关于《圣经》的知识只能求之于《圣经》。

最后我們要說，《圣经》并不給我們以事物的定义，也就犹之乎自然不給事物下定义。所以，自然界事物的定义必須求之于自然界的功能。《圣经》中所讲的事物的定义須求之于《圣经》中有关的故事。

所以解释《圣经》的一条普遍法則是 据《圣经》的历史以研究《圣经》的时候，凡我們沒有十分看清的，就不认为是很可信的《圣经》的話。我所謂《圣经》的历史以及应該解明的主要之点，我現在要加說明。

一句《圣经》里的話的历史包括：

I．《圣经》各卷写时所用的以及著者常說的語言的性质与特质。这样我們就能把每个句法和在普通会話中的用法加以比較以研究之。

《旧約》和《新約》的作者都是希伯来人。所以，了解希伯来文是极其必要的，不但是为了解用希伯来文写的《旧約》是如此，为了解《新約》，也是如此。因为，虽然《新約》是用别的語言发表的，但其特点是属于希伯来文的。

Ⅱ.把每編加以分析，把每編的內容列为条目。这样，讲某一問題的若干原文，一覽即得。最后，把模稜两可和晦澀不明或看来互相矛盾的段落記下来。

我之所謂明白或曖昧的段落是按意义容易从上下文推論出来，还是不容易推論出来，不是指其中所含的眞理容易或不容易用理智而认识。我們不管文中所含的眞理，只管意义。我們尋釋原文的意义的时候，要特别当心，不要被以自然界的知识原理为依据的理智所誤。不要为偏見所誤，是更不用說了。为不把一段的意义和其中所含的眞理相混，我們必須完全根据文字的涵义，用清醒的心，只据《圣经》，来研究这一段。

我要用一个例子来說明我是什么意思。摩西說："上帝是火"，又說："上帝嫉妬。"单就文字的意义来說是十分明白的。所以我把上边这两句話算做清楚的段落，虽然在理智和眞理上这两句話是最不清楚的。但是，虽然字面的意思与理智相背，可是，如果不能根据《圣经》的历史加以推翻，字面的意思就必須保留。反过来說，如果这些段字面的意思与《圣经》的原則相冲突，这种字面的解释虽与理智完全相合，这些段落必須用不同的方法来解释，那就是說，用比喻的方法。

如果我們想知道摩西是否相信上帝是火，我們絕不能根据其是否合理以决定这个問題，而是必須完全借有文字可稽的摩西别的意見来断定。

以我們所举的例而論，因为摩西在别的几段中說，上帝不像任何有形之物，无論是在天上，地上，还是在水中，这些段必須认为是比喻，或者，我們所讲的这一段須按比喻解释之。可是，既是我們

离字面的意思越近越好，我們就必須先問，原文上帝是火是否只能从字面来讲。那就是說，是否火这个字，除指普通自然界的火之外，还有什么别的意思。若找不到别的意义，原文就必須从字面来看，无論与理多么不合。并且所有别的段落，虽完全与理相合，必須使之与这一段相符。若是文字不能融合无間，我們就应认为其中有些抵触，悬而不断，可是，我們知道火这个名辞是指怒与嫉妬（看《約伯記》第三十一章第十二节），所以我們就不难把摩西的話融会貫通，而得一切实的結論曰“上帝是火”和“上帝嫉妬”这两句話的意思完全相同。

还有，摩西旣清清楚楚地說上帝嫉妬，并且也沒有地方說上帝沒有情感与情緒，显然我們就得推断，摩西自己持此学說，至少是他要把这个学說告訴人。我們也不可以为这种看法与理相背就存戒心。因为我們已经說过，我們不可强使原文的意思附和我們的理智和先入为主的意見。《圣经》的全部知识必須只能求之于本书。

Ⅲ.最后，《圣经》一句話的历史必須与所有現存的預言书的背景相关联，那就是說，每編作者的生平、行为与学历，他是何許人，他著作的原因，写在什么时代，为什么人写的，用的是什么語言。此外，还要考求每編所经历的遭遇。最初是否受到欢迎，落到什么人的手里，有多少种不同的原文，是誰的主意把它归到《圣经》里的。最后，現在公认为是神圣的各編是怎样合而为一的。

我已說过，所有这样的知识，都須包括在《圣经》的“历史”中。因为，为知道哪些話是做为律令，哪些話是道德的箴言，熟知作者的生平、行为与做过什么事，是很要紧的。并且，我們越熟悉一个

人的才能与脾气，我們就越能了解这个人的著作。

此外，箴言有些是有永久价值的，有的箴言則只能用于一时，或只为少数人之用。为不使二者相混，我們必須知道每书之作是出于什么原因，写于什么时代，是为哪个国家而发的。

最后，除了知道书不是伪作之外，为确知其沒有为瀆神的人所竄改，或是否有些舛誤混入，若是有的話，是否这些錯誤已为熟手可信的人加以改正，为了解这些情形，对于我前面所提到的各点我們必須熟悉。我們必須了解这些情形，这样我們才不致于为盲目的冲动所誤，把我們所讀的都信以为眞，而不是只承认确实无疑的事物。

那么，我們已有了这样《圣经》的历史的时候，并且最后立意凡与此历史不相合的，或不能由此历史显然可以推論出来的，都不断定其为預言的教义。到那个时候，我說，我們就可以从事于研究預言家与圣灵的心了。但是做这进一步的探討的时候，我們也須用一种方法，与借自然的历史以解释自然所用的方法很近似。正如研究自然現象，我們須先探討自然中那是最普遍共同的，如运动、静止之类，探討自然永久遵循的規律，借此規律自然得以連续运行，然后我們进而探討比較不普遍的。研究《圣经》也是这样。我們先寻求最普遍的，拿来用做《圣经》的基础。事实上这种办法是所有預言家所推許的，以为是可以用于万世，于人最为有益的。例如，像只有一个上帝，上帝万能，只应崇拜上帝，上帝爱一切人类，上帝特别爱崇拜他的人与爱人如己的人，等等，和与此相类的信条，我再說，是全部《圣经》淸淸楚楚諄切告人的。从来沒有人对书中这些話的意思加以怀疑：

至于上帝的性质，上帝如何对待万物，如何供給万物等教理，《圣经》中則沒有讲得明白确切。相反，我們已经說过，預言家他們自己对此也无一致的意見。所以关于这些問題，我們不可立下一个教义，說是《圣经》所說，虽然于情理方面，也許是十分明白的。

明白了《圣经》的这一个普遍的教旨，我們須进而研究其余比較不普遍的教旨。这些教旨却与如何处世做人有关，其源出自普遍的教旨，正像許多河流濫觴于一个源泉一样。这些教旨都是純正道德的特殊外部的表現。这些表現須待有一个机緣才能显現。在《圣经》中，关于这些地方，有什么模稜不大清楚的，必須用《圣经》普遍的教旨来解释做界說。至于互相矛盾的地方，我們必須詳考这些地方当初笔之于书的原因和时代。例如，基督說："服丧的人是有福的，因为他們要得到安慰。"基督說这話的时候，从这一段里，我們不知道是指哪种服丧的人。可是，因为基督后来說，我們除上帝的王国与上帝的正义是最高的善之外（見《馬太福音》第六章第三十三节），我們什么都不应該放在心里，当然，他所謂服丧的人，只是指一些人，他們悼念上帝的王国与正义为人所忽視。因为，对于那些只顾神圣的王国与正义的人，与那些轻視荣华富貴的人，这是唯一让他們哀悼的原因。至于基督說："如果有人打你右边的脸，把你左边的脸也轉过去。"和此文以下的話，也是如此。

如果他是像一个立法者給法官們下这样一个命令，他就把摩西律給废除了。但是他說得很明白，他并沒有这样做（見《馬太福音》第五章第十七节）。所以我們必須看一看說話的人是誰，是什么場合，話是对誰說的。基督說他并沒有以一个立法者的身分制定法律，只是以一个导师的身分教一些箴言。因为他的目的不在矫正

外表的行为，而在端正人心。还有，这些話是对被压迫的人說的，他們生活于一个瀕于灭亡的腐敗的国度里。在那里正义完全不被人重視。这是正在城灭亡之前基督所諄切教人的信条，也是耶利米在耶路撒冷第一次灭亡之前教导人的。那就是說，情景是类似的。这我們可以在《耶利米哀歌》第三章第二十五至三十节中看得出来。

那么，这种教义只是在暴虐时期为預言家們所倡导。并且就是在那个时候也沒有立为一条律法。而且，从另一方面說，摩西(他在暴虐时期并沒有写书，請注意，而是想法子建立一个修明的政体)虽不以嫉妬仇恨人为然，可是要人一报还一报，所以，純粹根据《圣经》。显然，基督和耶利米的这个要人忍辱的箴言，只能应用于正义不兴的地方与暴虐的时代，不适用于秩序井然的国家。

在一个秩序井然施行正义的国家里，一个公正的人应該要求法官懲罰不良(見《利未記》第五章第一节)，这不是意在报复(見《利未記》第十九章第十七、十八节)，而是为維护正义与国家的法律，防止恶人乐于作恶，这都与理相合。我可以引許多别的例子，但是我想所举的例子已足說明我的意思和这个方法的用处。我的用意就是在此。前面我們已经說明如何研究《圣经》中讲实践行为的那些段落。那些段因为是讲实践行为的，所以也就比較容易研究。因为关于这些問題，《圣经》的作者們从来沒有什么爭論。

給那些純粹属于思辨的段落找出本来的意思来，就不是那么容易。道路变得窄了。因为預言家們对于属于思辨的問題沒有一致的主张，而那些故事大部分是应合每个时代的偏見的。所以我們絕不可从一个作者的明白清楚的段落，以推知另一个作者的用意。

我們也不可这样解释他的意思，除非两个預言家意見分明完全相合。

在这种情形之下我們如何知道預言家的用意，我要簡略地加以說明。这里我們也須从最普遍的命題着手，在《圣经》最清楚的句子里，考求預言或启示是什么性质，其精神何在。然后我們須进而研究奇迹等最一般的，其次及于一个特殊的預言家的意見，最后及于一个特殊的启示、預言、历史、或奇迹的意思。我們已经指出，須十分小心，不要把一个預言家或史家的心和圣灵的心以及事情的眞实性相混。所以关于这一問題，我无需再为詳說。可是关于启示的意思，我在这里要說，这个方法只告訴我們預言家們的确看見什么，听見什么。不告訴我們他們用象征想表示什么意思。这个只能猜測，但不能自《圣经》的前提中确实地推論出来。

这样我們已說明了解释《圣经》的办法，同时已经证明了这是考求《圣经》眞意的最准确的方法。据法利賽人說，有人自預言家接受了可靠的传說或保证。罗馬天主教徒夸口說，有些人的主教有才能解释《圣经》沒有差誤。我願意承认，若眞有这样人的話，这些人当然是絕对正确的。但是，这样的传說，或主教的权威，我們絕不能說一定可靠，我們不能据此以得出确实的結論来。基督徒最古的宗派否认前一种說法，犹太人最古的宗派否认后一种說法。眞的，如果我們把法利賽人的法师告訴他們的一系列的年代想一想（还不用說别的事情），他們說在那些年代里，他們把来自摩西的传說流传下来，我們就知道那些年代是不可靠的。这我在别的地方要加以证明。所以我們对这种传說要存极端怀疑的态度。照我們的方法，虽然犹太人的传說我們必須认为是可靠的，（那就是說，

我們得之于犹太人的希伯来字的意思，）我們也未尝不可以承认后者，对于前者仍持怀疑的态度。

还沒有人能够把常用的字的意思加以改变，虽然不少人变更了某特殊句子的意思。变更常用字的意思是很不容易的。因为改变字的意思，同时就不得不把用过这个字的每个作者照他的性情、用意，加以說明。不然就得用极其狡黠的方法誣罔作者。

不但如此，保持語言，一般大众与有学問的人是一样的。但是只有有学問的人保持特殊句子与书籍的意思。所以我們也許不难想像，有学問的人有一本稀有的书，也許把书中一句話的意思加以改变或訛誤，但是改变字的意思，有学問的人是办不到的。还有一点，如果什么人想改易一个普通字的意思，这种改易，他必不能行之于后世，也不能行之于普通的談話和写作中。

有諸如此类的原因，我們不难得結論曰，沒有一个人曾经想把一种語言顚倒訛誤，虽然一个作者的用意，由于改变或誤解了他的句法，也許曾常为人所竄乱。旣是我們的方法（根据了解《圣经》必須求之于《圣经》本书这个原理）是唯一可靠的方法，显而易見，为完全理解《圣经》，凡用这个方法所得不到的知识，我們都須放弃。現在我要指出这个方法的难处与缺点，有此难处与缺点，我們就不能得到关于《圣经》完全确实的知识。

这个方法的第一个困难在于，用这个方法需要彻底了解希伯来文。这种知识在什么地方能够得到呢？古时說希伯来話的人沒有把这种話的任何原則基础留給后世。他們沒有传給我們任何东西，字典、文法、修辞学，一无所有。

現在希伯来国已把他的优美之点都丧失淨尽（在遭受了挫敗

与迫害之后，这原是意中之事），只保留了希伯来語一些零碎的片断和少数的几本书。差不多所有关于果实、禽鳥、魚类的名字以及許多別的字，代久年湮，都一无所存了。并且，見于《圣经》的許多名詞与动詞的意思，不是完全丧失了，就是难以确定。不但这些已经遺失无存，而且我們也欠缺关于希伯来語句法的知识。时光不留情，差不多把所有的希伯来語特有的短語，慣語，都給磨灭了。所以我們对于这些是一无所知了。有此原因，我們虽欲借希伯来語的慣例，以研究一句話的意思，而不可得。并且有許多短語，意思曖昧，完全不可索解，虽然其中每个字的意思是至为清楚的。

追寻希伯来語的历史是办不到的。此外希伯来語尙有其特有的性质与构造，致有許多曖昧不明的地方。所以要想找个办法，把《圣经》中所有的話都懂得清楚，是不可能的①。語言歧义不明的原因，除了为各种語言所共有的以外，希伯来文尙有其特有的因素，致使文字陷于歧义。这些因素我想值得提一提。

第一，《圣经》中文字的曖昧不明，往往是因我們把一个字母誤认为与之相似的另一字母所致。希伯来人把字母表中的字母按嘴的五种发音器官分为五类，即，唇、舌、齿、顎、喉。例如，Alpha，Ghet，Hgain，He，叫做喉音，用任何我們所会用的符号，都几乎是分不清的。当做“到”讲的 El，往往誤认为当做“在上边”讲的 Hgal，Hgal 也往往誤认为 El，所以《圣经》的句子往往翻譯的意思很不明白，或是沒有意义。

第二种困难是由于連詞与副詞有多重的意思。例如，Vau 用

① “要想找个办法把《圣经》中所有的話都懂得清楚是不可能的。”我是說对于不慣用这种語言，并且失却了这种語言的用法的确实的意义的我們，是不可能的。

做連合不变語，又用做分离不变語，是混用不分的，作“和”，“但是”，“因为”，“可是”，“然后”讲；ki 有七八个讲解，即，“因此”，“虽然”，“如果”，“那时”，“以……之故”，“燃烧”等。几乎所有的不变語都是这样。

第三个易生疑竇的原因是，希伯来文的动詞在直說法中沒有現在，过去进行法，二重过去，未来完成以及别种語言中最常用的一些其他时态。在命令法与无定法中，只有現在时。至于附属法，就根本不存在。那么，虽用些希伯来語的基本原則不难弥补語气及时态的这些缺陷，使文字不失于典雅，可是古时的作者完全置这些規則于不顾，拿未来代替現在与过去，反过来說，又拿过去代替現在。也拿直說法来代替命令法与附属法。結果是引起不少的混乱。

引起文义不明的原因，除上述的那些以外，还有两个，其中的一个是很重要的。第一是希伯来語沒有母音。第二是文句不用标点使文意显豁或断句。虽然这两种缺陷有句点和音符来补救，可是这些代替的东西是我們所不能接受的，因为是后代的人发明創制的。这些人的权威不足为据。古人书写，不用句点和音符。关于这一点我們有很多的证明。后代的人按他們对于《圣经》的解释，随自己的意思加以补充。所以現在书中有的音符和句点只是流行的解释，不比任何别的注解《圣经》之书更为可信。

《希伯来书》的作者在第十一章第二十一节中对于《創世記》(第四十七章第三十一节)的解释与我們現在点讀的希伯来原文的說法，頗有不同。不明前段所說的一点，就无法证明《希伯来书》的作者是不錯的，好像这位使徒不能不向那些加句讀的人来領教《圣经》的原意。据我看来，那些点讀《圣经》的人显然是錯誤的。为了

使每人都可自行判断誰是誰非，也可以看一看两种解释分歧，只是由于缺乏母音之故，我把两种解释都举出来。現在有句讀的版本的原文是："以色列伏身于床头上，或(把 Hgain 变成一个相似的字母 Aleph)把身体屈向床头。"《希伯来书》的作者写道："以色列伏身于他的杖头上"，用 mate 代替了 mita，这两个字只是母音的不同。那么，在这个故事里所讲的只是雅各的年紀，不是讲他生病，他的病在后一章里才讲到。大概这位历史家的意思是說，雅各伏身于杖头之上(手杖是老年人通常用以支持身体的东西)，不是說他伏身在床头上，特别是前者那种讀法用不着字母的替换。举这个例子，我不只意在使《希伯来书》的这一段与《創世記》的这一段相符合，并且主要是举例以明我們現行的《圣经》中的句讀和音符，是多么不可靠。这样就证明，凡不存偏見以解释《圣经》的人，都应取存疑的态度，自求新解。希伯来語的性质和結构，既如上述，我們就不难明白，困难就容易发生，沒有方法可以解决一切困难。把对照的段落比較之后所生的困难是无法解决的(我們已经說过，若是一段文字有很多解释，发見这一段的确切意义的唯一方法是要看一看文字的用法)，因为这样把对照的段落加以比較，只能偶尔对难的地方有新的解释。因为預言家下笔的时候，心中沒有存一种目的，要把自己的話或别人的話解释給别人，又因为，我們不能自一个預言家或使徒的意思，以推知另一个人的意思。关于一个純粹实际的問題还可以，若是关于抽象思辨的問題，或是一件奇迹，或叙述一段历史，就不行了。我本想举些例子以說明我的意思，因为在《圣经》中有許多不可解的短語，但是我想进而談一談我們現在所討論的这个方法的困难与缺点。

这个方法还有一个困难，因为若用这一个方法就需要知道«圣经»中各书的来历，而各书以往的来历是无法求得的。关于«圣经»中許多书的著者(你願意称他为作者也可以)，我們不是一无所知，就是总可以說不大清楚，这我将来再为詳說。还有一点，我們对于这些著者不明的书之写作的原因与时代，是不了然的。我們說不上来，这些书曾落在誰的手里，也无法說不同的本子是怎样来的，最后，也不知道是否还有别的本子，現在已经散失了。我曾簡略地說明这些知识是不可少的，但是我略过了几点，現在我要請注意。

我們如果讀一本书，里面的故事是不可信的或不可能的，或文章写得晦涩不明，或是我們对于书的著作者一无所知，也不知道作书的时代与原因，我們就无法确知书的眞意。因为对于这些点若是茫然，我們就无法知道著者的目的何在；如果我們对于这些点完全清楚，我們的思路就絕不致存有偏見，把非著者的本意归之于著者，只顾到大概著者是什么意思，或书的写作应該在什么时代，或应該出于什么原因。我想大家都一定大致明白这一点。

往往在不同的书里，我們讀到相似的故事，但是对于这些故事随我們对著者的意見不同，而頗有不同的判断。我記得从前在一本书里讀到，一个名叫欧尔兰多·弗力欧索的常在空中騎着一只长翅膀的怪物，想飞到哪一国就飞到哪一国，赤手空拳杀了很多人和巨人，諸如此类的幻想。若从理智的观点来看，这显然是无稽之談。从欧菲德的波西亚和«士师記»和«列王紀»的参孙，我讀到了与上边很相似的故事。士师不用武器杀了成千上万的人。并且讀到以利亚在空中飞，最后坐着一辆火双輪車，用火馬拉着，飞上天去。所有这些故事，显然都大致相同。但是我們对于这些故事的

看法很不相同。第一个故事只是使人讀了开心，第二个故事有政治目的，第三个故事有宗教目的。这完全是从我們从前对于著者所形成的意見来的。所以，显而易見，若欲明了书的意思，必須对于晦涩不明的书的著者有所了解。同理，在許多不同的讀法中要选擇一适当的，我們必須对于有不同讀法的那些不同的本子有所了解。也要了解有无可能有别的讀法，为很有学問的人所发見。

把这个方法用于《圣经》的几部书中还有一个困难。那就是，这几部书已经非复原来写作时所用的文字了。《馬太福音》，至少是《希伯来书》，大家认为是用希伯来文写的，虽然現在已沒有希伯来原文的了。阿本·以斯拉在他的注释中肯定地說，《約伯书》是从另一种語言翻成希伯来文的，这部书之所以晦涩，即由于此。我还沒提那些伪书，因为那些伪书的权威的地位是很低的。

以上所讲用《圣经》的历史以解释《圣经》这个法子所引起的困难，我认为是很大的。《圣经》的眞意有許多地方是无法解释的，充其量只能猜測。但是，反过来說，我还須指出，当我們想了解一个預言家讲只能想像不能窺見的事物的意义的时候，这些困难才会发生。若是所讲的事物用理解力可以得一个清晰的概念，单由事物的本身就可以理解，上边所說的困难就不会发生①。凡事物因其

① “若是所讲的事物用理解力可以得一个清晰的概念，单由事物的本身就可以理解，上边所讲的困难就不会发生。”我所說的可以理解的事物不仅是指那些严密证明了的事物，也指那些我們觉得十之八九是可靠的常常听人說而不疑惑的事物，虽然是不能证明的。每人都可以在欧几里得的定理证明之前知其为眞。所以人类的信仰、法律、制度、风尙所能及的将来与过去的事物的经历我也称之为可以理解的与明晰的，虽然这些事物的经历是不能用数学来证明的。但是象形文字与似是超出了可信的界限的历史的叙述我称为不可理解的；可是即使是这些历史的叙述其中也有許多是我們的方法可以使我們加以研究，发現叙述者的意思的。

本身之性质容易理解者，等到表达出来，也不会暧昧晦涩，难以索解，俗語說得好："聪明人一个字就懂了。"欧几里得只讲簡而易明的事物，任何人都能懂得，沒有語言的限制。我們可以把他的用意了解得十分明白，确实知道他的眞意所在，不必完全懂得他著书时所用的語言。事实上，关于这种語言，大略知道一点就够了。我們用不着仔細考究作者的生平、事业和习慣。我們也无需乎推求用什么語言写的，什么时候写的，书在历代所经过的遭遇，各种不同的本子，是否受人欢迎，因誰的推崇才为世人所賞识，都用不着。

欧几里得是如此，凡是一本书，由于所論事物之性质，容易为人所了解，都是如此。所以我們得一結論曰，根据《圣经》的来历我們可以不难了解书中論道德問題，其意思究竟何在。并且我們可以确实知道其眞切的意思。

有关虔誠敬神的一些箴言，都是用平常的話說出来的，都是一样簡单明了的。还有一点，因为眞正的得救与幸福在于从內心中有所首肯认可，——我們只有对于明白了解的才能眞誠地加以首肯——显而易見，有关得救以及获得幸福所必不可缺的事物，我們可以确切地知道《圣经》的意向所在。因此，关于其余的事，我們就不必再麻煩。其余的这些事，大致說来，因为不能为我們的理智与悟性所了解，是奇异的事，而不是于人有裨益的事。

我想我已把解释《圣经》的眞实的方法說出来了，并且也把我自己的意見說得十分明白。此外，我敢說，每个人都可以看出，这样的一个方法只需要天賦理智的帮助。天賦理智的性质和效能是在于从已知以推出与证明未知，也可以說，把前提推进到适当的結論。这正是我們的方法所需要的程序。虽然我們不得不承认，把

《圣经》中所有的事物都解释明白了，也还不够，这种缺陷其来源不是由于《圣经》本有的性质而使然，而是由于《圣经》所教导我們的这条正路，向来不为人所注意，未为人所践履。这样，由于时間的推移，就变得費力了，并且几乎是走不通的了。这在請注意几种困难的时候，我已說过了。

現在只剩了要一考与我主张不同的人的意見了。

他們第一条使我們注意到的意見是，本然的智慧沒有力量以解释《圣经》。而做此艰巨的工作，非有一种超自然的神奇的才能不可。这种神奇的才能究作何解，我要留待主张此說的人来解释。就我个人而論，我只能认为，他們采取了一种很不清楚的方法来讲他們完全不确知的《圣经》的眞意。如果我們看一看他們的解释，就知道里面并沒有包含什么神奇的东西，除了一些純乎是揣測肊度之外，一无所有。

請把那些解释和那些坦白承认只有天然的才能的人的解释对照一下，我們就知道，这两种解释，沒有什么分別，都是合乎人性的，都是经过长时期想过的，都是費过一番心思創制出来的。說天然的理智不足以有此成績显然是錯誤的。第一是因为有上边所說的理由，就是，解释《圣经》的困难不是由于人类理智的缺点，而完全是由于人的疏忽大意(更不用說恶意)。他們置《圣经》的历史于不顾。其中还有材料可作研究。第二是因为，这种神奇的能力是一种神所賦与的才能，这种才能只賜給忠信的人。但是預言家和使徒們不仅向忠信的人传教，而是主要向沒有信义的和坏人传教。所以这种人能够懂預言家和使徒們的意思。不然，預言家和使徒們就好像对小孩嬰儿传教，不是对有理智的人传教了。忠誠人是

用不着律法的。若是摩西律只能为忠誠人所了解，摩西就白白发布他的律法了。是的，为了解預言家和使徒們的意思，那些以为非有神奇的力量不可的人好像是很缺乏天然的才能。所以，我們是不应认为这样的人是有《圣经》賦与的神奇才能的。

麦摩尼地的意見頗为不同。他說，《圣经》中的每一段都可以作不同的，甚至互相矛盾的解释。但是，我們对于某一段有所解释的时候，在我們知道这一段并不与理智相背之前，我們是不能确实知道这一段的意思的。如果字面的意思与理智相背馳，虽然这一段本身好像很清楚，这应該当做一个比喻看。他把这种学說在他的书《再論尼布甲》的第二十五章第二节中說得很清楚。他說："要知道，我們不因为《圣经》談到世界的創造，就不敢說世界是自亘古就存在的。因为說世界是創造的经文并不比說上帝有一个肉体的经文多。关于創造世界这个問題，其研究的方法并未断絕，也可以說，也不是太难，难到我們无法对于文字加以解释的地步，无法像解释上帝沒有肉身那么容易。不但如此，也許我們能够把世界亘古常存，不是創造的这种学說，比破除上帝有一个肉身的这种說法，解释得更为明白。可是有两件事使我不能照我所說的去做，使我不能相信世界是无始无終的。因为，前面已经证明，上帝沒有肉身，凡字面的意思与此不相合的段落，我們必須加以解释，因为那些段落一定可以作此解释。但是世界的終古长存还沒有像这样加以证明。所以，违忤《圣经》以支持一种普通的意見，是不必要的。因此，为順从理智，我們大可持与此相反的意見。"

麦摩尼地的話如此。这些話分明足以证明我們的話是对的。因为，如果理智使他深信世界是无始无終的，他就会毫不迟疑把

《圣经》里的話加以曲解，使那些話看起来是作这种解释。他一定会深信《圣经》确是意在这样說，虽然《圣经》中处处分明否认世界是无始无終的。所以，无論《圣经》的意思是多么清楚，只要是他对于所述的眞理还有所怀疑，他就觉得还沒算眞正懂得了《圣经》。只要是我們对于一事之是否眞实还沒有弄清楚，我們对于此事之是否有背于理，就不能确知。因此我們也就无法确实知道一段的字面上的意思是对，还是不对。

像麦摩尼地这样的学說如果能够成立，我当然就会承认，为解释《圣经》，于天然的理智之外，还需要某种超乎天然理智的能力。因为几乎《圣经》中所讲的所有的事物，都是不能从天然的理智旣知的原則推出来的。所以关于这些事物的是否眞实，或关于《圣经》的眞正的意思与用意，我們是不能得到什么結論的。我們还需要一些别的方面的帮助。

还有一点，設此說为眞，則必致使一般旣不懂又无暇顾及繁瑣的論证的大众不得不靠哲学家的意見与述說，以获得《圣经》上的知识。因此，一般大众势必认为哲学家們所作的解释是不会錯的。

眞的，这会是教会权威的另一种形式，一种新的教士与主教，会惹人訕笑比受人尊敬的成分为多。当然若用我們的方法，則非懂得希伯来語不可。这是一般大众无暇及此的。但是上面所說的可議之处，实不足为我們之累。因为預言家与使徒們是向一般普通的犹太人或非犹太人讲道与写书。这些犹太人或非犹太人是懂得希伯来文的。因此也就懂得預言家或使徒的意思。但是他們并不領悟所讲的內在的道理。据麦摩尼地的意見，不懂得內在的道

理，是不能了解布道的內容的。

这样說来，采用我們的方法，一般大众并不一定要听从注释家的意見，因为我可以指出有一班沒受过教育的人懂得預言家和使徒們的話；而麦摩尼地却不能指出有任何人，借事物因果的知识，以知預言家或使徒的意义。

至于我們这个时代的一般群众，我們已经說过，凡求得救所不可缺的事，虽然其中的道理也許不大清楚，可是无論用什么語言說出来都是很容易了解的。其故是因为这种事完全是平凡常見的。群众所同意的是这一种理解，而不是注释家的意見。关于别的問題，沒知识与有知识的人的情形相同，沒有什么分别。

但是我們且回头再来看一看麦摩尼地的意見，更加仔細考察一番。第一，他认为預言家們意見完全相同。他們是最大的哲学家与神学家。因为他以为他們的結論是有絕对的眞理作根据的。此外，他还以为《圣经》的意义是从《圣经》的本身看不出来的。因为事情的眞相在《圣经》中并沒有讲得明白(意思是說，《圣经》对于任何事情不加以证明，也不用定义与第一原因讲解事情)。所以，据麦摩尼地看来，《圣经》的眞义是不能据《圣经》本身弄得明白的。不能据《圣经》本书以求之。

在这一章中已经证明这种学說的錯誤。因为我們用道理与举例证明《圣经》的意义只能由《圣经》本书讲得明白，就是有些意思，有关普通知识的問題，也不应求之于别的来源。

最后，麦摩尼地的这种学說认为，我們可以按照我們的先入之見来解释《圣经》的字句，曲解原文，顚倒或完全变更字面的意思。无論意思是多么明白。这样肆行无忌和本章与前数章所讲的完全

相背，人人都会看得出是轻率失当的。

但是，如果我們任其似此率意而行，究竟又会有什么成就呢？絕对是毫无所得。《圣经》中所讲的事物大部分是不能证实的。这些事物不能用理智来检查，所以也就不能用这条規則来解释說明。反过来說，若用我們的方法，我們就能說明这类性质的許多問題。我們已经說过，我們可以借推理与实例，稳定地討論这些問題。我們已经指出，我們只借上下文就不难把那些本身易于理解的事解释得明白。

所以，麦摩尼地的方法显然是沒有用处的。此外，用这种方法，其結果也沒有一般大众用簡易的讀法或任何别人用任何别的方法来得准确。所以，总結来說，我們斥麦摩尼地的学說是有害的，无用的，荒謬的。

至于法利賽人的传統，我們已经說过，那是不能自圓其說的。而罗馬教皇的权威是需要更多的可信的证据的。我不承认罗馬教皇的权威，也正是因为这个理由。因为如果教皇能够給我們指出《圣经》的意义来，与犹太的祭司长們同样准确，我应指出，左道不敬神的罗馬教皇是曾经有过的。因为在从前的希伯来祭司长中，也有过一些异端不敬神的人。他們用不正当的方法获得了祭司长的地位。但他們解释法律的最高权仍然有《圣经》的許可(見《申命記》第十七章第十一、十二节和第三十三章第十节及《瑪拉基书》第二章第八节)。

可是，因为这种許可是教皇們沒有的，他們权威的根据是很成問題的。切不可以为有犹太祭司长之例，遂誤以为天主教也需要一个教皇；須知摩西律也是国家的普通法律，当然需要官方以保证

法律的奉行，因为如果人人任意解释国家的法律，国家就无法成立，因此立即解体，公权就变为私权了。

至于宗教，情形就大不相同了。因为遵信宗教不在于外表的行为，而在品性的淳朴与純正，所以宗教是属于法律与官方的范围之外的。品性的淳朴与純正不是由法律的强制与国家的权势产生出来的。世界上沒有一个人能为人所迫或由法律制定以得幸福。有这样的成就其道乃是需要忠实友情深厚的劝誡，正当的教育，最重要的是多用个人的判断。

所以，那怕就是在宗教上，自由思想这种最高的权利也是人力所能及的，因为把这种权能委之于人是不可想像的。所以关于此事，行使自由裁断的这种最高的权能，与自出心裁以解說宗教，也是每人力所能及的。把解释法律，裁断公务的最高之权委之于官吏之手，其唯一的理由乃是因为这是有关于公权的問題。相仿地，說明宗教，对宗教下判断的这种最高权能是存于个人之手，因为这是与私权問題有关。那么，关于证明罗馬教皇是否有解释宗教之权，据希伯来祭司长所說，頗认为个人有判断的自由。这样我們也已证明我們解释«圣经»的方法是最好的。因为，解释«圣经»最高之权既是属于每个人，則解释«圣经»的法則不是别的，应該只是有賴于理智的天然的能力。这种能力是人所共有的。不是什么神奇的能力，也不是什么外来的权能。并且，这种法則不会太难，只有熟练的哲学家才能应用，而应該是适合于人类的天然普通的才能的。我已說明我們的方法就是如此，因为方法的困难乃是由于人的疏忽所引起，是与方法的性质无关的。

第八章 論《摩西五书》的作者与《旧約》中其余有关历史的书

我們在前一章里討論了研究《圣经》的基础与原理，并且說明，《圣经》之研究只是在于有一可靠的圣书的历史。这样的一部圣书历史，虽是不可缺的，古人們却忽略了。至少可以說，凡古人可能写过的或流传于后世的，因为日久年湮，都散失无存了。以此之故，做此項研究的根基已失，使我們失去了立足之地。这还不太要紧，如果历来的人謹守眞理的界限，把承袭的或发現的一些断片勤愼地遺留于后世，不把自己的意見附加上去。事实上确有这个毛病，所以《圣经》的历史固然是不完全，更是不可靠。地基不但狭小，无法兴建，而且也是不坚固的。我的目的一部分是志在弥补这些缺陷，袪除神学上所常有的偏見。但是我恐怕我做这件繁难的事已经太晚了。因为大家已经走到了一个极端，絕不容别人的反駁。把他們在宗教的名义之下所采納的一意地加以辯解。这些偏見之入人心非常之广，比較說来，很少数的人是讲理的。虽然如此，我要竭力勉而为之，因为也不是絕对沒有成功的希望。

为把这个問題讲得层次分明，我先讲大家公认的意見，以为誰是圣书的原来的著者。首先讲《摩西五书》的著者。差不多都公认那是摩西作的。法利賽人坚信他們知道此书的作者是誰，凡与他們持异議的人，他們就說他是信邪教的。因为这个原故，据我所知，聪明博学的第一个持此意見的阿本·以斯拉不敢公开表示意見，只在字里行間暗中有所透露諷示。我要把他透露的意思加以

显豁的說明，此事的眞相就会因而大明了。

阿本·以斯拉在《申命記》的注释里有这样的話："在約旦河的那边，等等……如果是这样，那你就懂得十二的奥义了……而且摩西把律法笔之于书……迦南人那时在国中。……将要在上帝的山上启示……也要看他的床，他的铁床，然后你就晓得眞理了。"在这寥寥几句話里他暗中表示，不是摩西，而是在摩西好久以后的什么人写的《摩西五书》。并且，摩西所写的书与現存的有所不同。

为对此加以证明，像方才我說，他对下列事实請人注意：

Ⅰ．《申命記》的序文不会是摩西写的，因为他沒渡过約旦河。

Ⅱ．摩西的全书詳細写在一个祭坛的周围（《申命記》第二十七章，与《約书亚記》第八章第三十七节），据法师們說，那个祭坛只有十二块石头。所以摩西的书必是比《摩西五书》短得多，我想阿本·以斯拉所說十二的奥义就是这个意思，除非他是指上面所引《申命記》的那一章中的十二詛咒，他认为那十二詛咒不会在律法里，因为在背誦律法以后，摩西吩咐利未人把那十二詛咒念一下，使人們不得不遵守律法。也許他是指《申命記》的最后一章。那一章讲摩西的死。那一章里有十二节。但是无需乎再詳論諸如此类的揣度猜想了。

Ⅲ．在《申命記》第三十一章第九节中有这样的一句話："摩西将这律法写出来。"这話不会是摩西說的，一定是出自另外一个什么作者来記述摩西的功业和著作的。

Ⅳ．在《創世記》第十二章第六节中，史家在記述亚伯拉罕走过迦南国土之后，又說："迦南人那时住在那个地方。"这明明說和写书不是一个时候。所以这一段一定是摩西死后写的。那时迦南

人已被赶走，土地已非他們所有了。

阿本·以斯拉在他对于这一段所作的注解中暗指这个难点如下："迦南人那时住在那个地方：看来諾亚的孙子迦南从别人的手里夺取了土地，即以他的名字为名。若是原来的意思不是如此，在这段中就隐然有一些不可思議。对于这个不可思議有所解的人以保持緘默为是。"那是說，若是迦南侵占了那些地方，应解作迦南人那时住在那个地方，正与那个地方前此为别人所占有的时間相对。但是如果从《創世記》第五章之說，迦南是居住此土的第一个人，那么原文必是不指現在的时候，就是說，写书的时候。所以不能是摩西作的。在摩西那个时候，迦南人仍然占有那些領土，这就是那件不可思議的事，劝人以保持緘默为是。

V. 在《創世記》第二十二章第十四节里，摩利亚山叫做上帝的山①，这个名字是建造了圣堂以后才有的。这座山不是在摩西的时候选定的，因为摩西并沒有指出任何地方說是上帝选定的；相反，他預先就說，上帝要在将来的一个什么时候选擇一个地方，他要拿他的名字来名那个地方。

VI. 最后，在《申命記》第三章里，有一段讲到巴珊的王名叫噩。在那段里插入了这样的話："剩下的巨人只有巴珊王噩还活着。看啊，他的床架是个铁床架。那不是属于拉巴地方亚扪的儿女的嗎？按人的尺骨計算，床架有九腕尺长，四腕尺寬。"这插句分明表示，写这插句的人是远在摩西之后。因为这种語气只有人讲很久以前的事的时候才用，指一些圣物为的是取信于人。并且，这

① "摩利亚山叫做上帝的山。"那是說历史家这样叫，亚伯拉罕并不这样叫，因为他說現在称为"那要启示的主的山"的那个地方亚伯拉罕称之为"主将要任命"。

张床几乎可以断言是大卫发現的。大卫曾征服了拉巴城(«撒母耳記»下第十二章第三十节)。还有,稍后一点,在摩西的話之后历史家插入这样的話:“瑪拿西的儿子睚珥占領亚珥歌伯全境直到基述和瑪迦海岸,以他自己之名来名他們为巴珊哈倭特睚珥,一直到今天。”我是說,插入这一段是来解释这段前边的摩西的話的。“我把属于噩王国的基列的其余的地方和巴珊全部給了瑪拿西半个支派;亚珥歌伯整个地方和巴珊全部,这叫做巨人的地方。”在作者那个时候,希伯来人一定知道什么領土属于犹大支派,但是不知道这些領土是属于亚珥歌伯王权名义之下的。因此作者不得不解释古时这样叫的那些地方是什么地方,不得不指出,在他作书的时候,为什么那些地方以睚珥之名为名。睚珥属于瑪拿西支派,不属于犹大。这样我們就把阿本·以斯拉的意思弄明白了,也把为证明他的主张他所引«摩西五书»那些段弄明白了。但是阿本·以斯拉并沒有把每个例子都喚起人的注意,甚至所举出来的也还不是主要的。还有許多重要的可以引证。如(Ⅰ.)我們所說各书的作者不但提摩西的时候是用第三身称,并且关于摩西的許多詳細情形也說得明确;例如,“摩西和上帝談話;”“主和摩西面对面說話;”“摩西是最柔和的人”(«民数記»第十二章第三节);“摩西和这一群的头目发了脾气;”“摩西,上帝的人;”“上帝的僕人摩西死了;”“在以色列从来沒有一个預言家像摩西;”等等。反过来說,在«申命記»里記載了摩西向民众讲解写下来的律法。在这书里摩西用第一身称談他做了什么事:“上帝和我說話”(«申命記»第二章第一、十七节等),“我祷告主,”等等。只有在书之末,在叙述摩西的話之后,这位史家又用起第三身称来叙述摩西如何把用文字向民众讲解的律法

交过来，再劝誡他們，以及摩西如何結束了他的生命。所有这些細目，叙述的方法，证据，以及整个故事的上下文都归到一明白的結論，那就是，这些书是另外一人所著，不是出于摩西自己的手笔。

Ⅱ．我們也須一提，历史不但叙述摩西是怎么死的和埋葬的，以及希伯来人三十天的哀悼，并且把他和以后所有的預言家加以比較，說他比他們都强。"在以色列从来沒有一个預言家赶得上摩西，摩西直接为主所知。"这种关于摩西的证据不会来自摩西自己，也不会是来自任何直继摩西之后的什么人，而一定是来自生于若干世紀以后的什么人，特别是因为这位史家談到已往的时候："从来沒有一个預言家等，"等等，与談到埋葬的地方："直到今天沒人知道在那里。"

Ⅲ．我們必須注意，有些地方的名字与摩西活着的时候那些地方的名称不同，那些名字是后来才有的。例如，亚伯拉罕說是追踪他的敌人远至名叫但的地方。这个名字是約书亚死了好久之后这座城才有的(《創世記》第九章第十四节；《士师記》第十八章第二十九节)。

Ⅳ．文字叙述到摩西死亡之后，因为在《出埃及記》第十六章第三十四节中有这样的話："以色列的子孙吃神食吃了四十年，一直到他們来到一块有人居住的地方的时候，一直到他們来到迦南交界的地方的时候。"换句話說，一直到《約书亚記》第六章第十二节中所提到的时候。

《創世記》第三十六章第三十一节中也說："这是在以色列的子孙受任何君王統治以前，在以东統治的一些君王。"毫无疑問，史家这里是叙述以都米亚在那块地方为大卫征服和駐扎之

前[①]的一些君王，此見于«撒母耳記»下第八章第十四节中。

根据以上所説，可見«摩西五书»不是摩西写的，而是出自远在摩西之后的一个什么人的手笔，这是比午时的太阳更为明白的了。現在且把我們的注意轉移于确为摩西所写的那些书。那些书曾为«摩西五书»所征引。借此我們也可以看見那些书与«摩西五书»有所不同。第一，据«出埃及記»第十七章第十四节看来，好像摩西受上帝之命，写了一本叙述征伐亚瑪力的书。在方才所引的那一章里并沒有提到这本书的名字，但是在«民数記»第二十一章第十二节里提到一本书，名字是«上帝的征战»。沒有疑問，上边所説与亚瑪力之战，和在«民数記»第三十三章第二节中説是摩西所写的布陣法是在那本书中描述了的。在«出埃及記»第二十四章第四节中我們也听説有一本书，名«圣約书»。这本书是以色列人第一次和上帝立約的时候摩西念給他們听的。但是这本书，也可以説这篇文章，內容是很少的。其內容是上帝的律法或戒律，这些戒律在«出埃及記»第二十章第二十二节至那章之末我們可以見到。这是凡是以合理公正的态度讀上面所説那一章的人不能否认的。在那一章里説，民众对于和上帝訂契約这件事的态度，摩西一知道了之后，他就馬上把上帝的律法和説的話写下来。在早晨，行了礼，他就向民众全体大会宣讀了契約的条款。条款念完了之后，毫无疑

① "在那块地方为大卫征服之前"。从这时候起到約兰在位他們又与犹太王国(«列王紀»下第八章第二十节)分离的时候，以东人沒有国王，犹太人指派的王子代替了国王(«列王紀»上第二十二章第四十八节)，事实上以东的王子就叫做国王(«列王紀»第三章第九节)。

是否以东国王的最后一个是在扫罗即位之前开始临政，是否«圣经»在«創世記»的这一章中想只列举独立的国王，这是可疑的。想把摩西的名字列于希伯来国王之中显然是无謂的，摩西建立了一个統治权完全与一个王国不同。

問，大家都懂得了，全体民众表示了同意。

那么从閱讀这个文件所需的时間之短与其为一个契約的性质看来，这个文件的內容显然不过是像我們方才所說的。而且，显然，摩西把离开埃及第四十年他所承受的律法都解释了。他再一次迫使人民遵守那些律法。最后他把律法笔之于书（《申命記》第一章第五节；第二十四章第十四节；第三十一章第九节），写在一本书里，那本书中有这些律法，并加解释，还有这新的契約。因此这本书叫做上帝的律法。后来当約书亚写出他用以約束人民，与上帝成立的新的契約的时候，这本书約书亚又有所增益（《約书亚記》第二十四章第二十五、二十六节）。

那么，因为我們沒有現存的书，其中有摩西的这个契約，也有約书亚的契約，我們不得不断言这本书已经失传了，除非我們采擇迦勒底的注释家約拿丹的荒誕的肊說，把《圣经》里的話随意曲解。这位注释家，面临着我們現在的困难，宁願竄乱神圣的原文，而不願承认其无知。《約书亚书》中有一段說："約书亚把这些話写在上帝的律法书里。"这位传注家把这話改成："約书亚写了这些話，并且把这些話和上帝的律法书保存起来。"有些人只能看見他們所喜欢見的事物。我們对这些人有什么办法呢？这种办法要不是否认《圣经》，从我們的脑袋里发明出另一本《圣经》来，又是什么呢？所以我們未尝不可以得結論曰，摩西所写的上帝的律法书不是《摩西五书》，而是一篇頗不相同的东西，这篇东西，《摩西五书》的著者适当地采入他的书中。从前面所說与我即将增补的看来，这是十分显明的了。因为，前面所引《申命記》的那一段里說，摩西写了律书。在那一段里史家又說，摩西把书传給祭司們，囑咐他們在指定

的时候念給全体民众听。这证明那本书比《摩西五书》短得多，因为一次可以念完，大家都能懂得。并且，我們也須注意，在摩西所写的各书中，只有这本第二圣約和詩歌的书(这詩歌是摩西后来写的，使大家都可以来学)是他让人謹愼地維护保存的。在第一圣約里，他只让在場的人立約起誓。但是在第二圣約里，他也让他們的子孙立約起誓(《申命記》第二十九章第十四节)所以吩咐后代要謹愼地保存这圣約和詩歌。这詩歌是特为后代而作的。那么，因为我們沒有证据证明这本圣书之外摩西写了别的书，因为他沒有让后代加意保存别的书，又因为《摩西五书》里面的許多段不会是摩西写的，所以，相信摩西是《摩西五书》的著者，是沒有根据的，甚至可以說是不合理的。

也許有人要問，当别的律法最初启示于摩西的时候，是否摩西也沒有把那些律法写下来。換言之，在四十年之間，除了我已說过包括在第一圣約书中的那些少数的律法以外，是否摩西把他宣布的律法都沒有写下来。我的回答是，假定当摩西想把律法告訴民众的时候，他把那些律法写下了。虽然这种假定看起来是合理的，可是我們沒有根据以为这种假設是证实了的。因为上边我已說过，凡是无《圣经》上的根据，或无《圣经》的基本原則以为保证，我們不可遽下断語。凡事之大概是可能的，我們不可以为就是眞的。可是，按这一件事来說，就是論道理，我們也不一定会得到这样的一个結論。因为，也許是长老会議把摩西的命令写下来，传达給民众，经史家的搜集，适当地写在摩西的传記里。关于摩西的五书，我們就讲到这里。現在我們应討論一下别的圣书。

《約书亚記》可以证明不是亲笔写的，其理由与我們方才所举

的相同。因为证明約书亚的声名布滿世界的一定是另外一个什么人，而不是約书亚。他說凡摩西所說的約书亚都沒有忽略(《約书亚記》第六章第二十七节；第八章最后一节；第十一章第十五节)；他說約书亚上了年紀，召集了一个全体民众大会。最后說約书亚辞别了这个世界。不但如此，所說的一些事情是在約书亚死后发生的。例如，在約书亚死后，只要有在世的老人記得他，以色列人就崇拜上帝。在第十六章第十节中有这样的話："以法蓮和瑪拿西并沒有把住在基色的迦南人赶走。迦南直到今天还住在以法蓮的国土上，而且是他的屬从。"这句話和《士师記》第一章中的一句話是一样的，而且"直到今天"一語表明作者是讲古代的。我們可把第十五章中关于犹大的儿子們的那节以及这第十五章的第十四节中迦勒的历史和这些《圣经》的句子对照一下。还有，在約旦河的那边两个半部落建了一个祭坛（第二十二章第十节以及以下各节）。这好像是約书亚死后的事。因为在整个的叙述中根本沒有提他的名字，而是民众自己开会商議打仗，派代表，等他們回来，最后批准了他們的回答。

最后，第十章第十四节证明，这书是約书亚死后許多代写的，因为这一节这样說："在这日以前，这日以后，主听人的祷告，沒有像这日的"，等等，可以为证。所以，若是約书亚眞曾写过书，那书就是摆在我們目前的书第十章第十三节所引的书。

关于《士师記》，我想凡是明白人都不会相信那是那些士师們写的。因为在第二章中，整个历史的結束清楚地表明，整部著作是出自一个史家的手笔。还有，因为著者屡次告訴我們，在以色列那时沒有王，可見这书是君主国成立之后写的。

我們用不着用很多篇幅来讲《撒母耳》各书，其故是因为其中的叙述叙述到撒母耳之死好久之后。不过我倒要請人注意这书是撒母耳死后許多代后写的这一件事，因为在《撒母耳記》上第九章第九节中，史家有插語道："从前，在以色列，若是一个人去求上帝，他这样說，来，我們去找先見吧。因为現在所謂預言家从前叫做先見。"

最后，从內证看来，《列王紀》其編纂是根据所罗門王各书(《列王紀》上第十一章第四十一节)，犹大王的編年录(《列王紀》第十四章第十九、二十九节)，与以色列王的編年录。

所以我們可以总結来說，我們上面所討論的书都是一些纂輯之书，里面所記的事情是发生在古代的。

那么，我們若是看一看这些书中的联貫和論证，我們就不难明白，所有这些书都是一个史家写的，他的目的是要把犹太人的往古自开始叙述到城的第一次被毁。单就各书彼此联貫的方法就足可以证明各书是出自一个作者的手笔。因为，他把摩西的一生叙述完了以后，这位史家就进而談約书亚的故事。他說："主的僕人摩西死了以后，上帝就对約书亚說，"等等，同样写完約书亚的死之后，他用一模一样承上启下的方法，他进而讲士师的历史。他說："約书亚死了以后，以色列的儿女請求上帝，"等等。在《士师記》之后他附以路得的故事，有这样的話："在士师們秉政的时候，国中鬧过一次飢荒。"

《撒母耳記》卷上是用类似的話开头的。《撒母耳記》卷下也是如此。然后，在大卫的历史結束以前，这位史家用同样的方法进而写《列王紀》的第一卷。在大卫死后，就是《列王紀》的第二卷。

各书的連续和叙述的次序表明各书是一个人的作品，他有一定的目的；因为这位史家开始是写希伯来国最初的发源。然后依次写在什么时候，在什么場合摩西发布他的律法，作出他的預言。然后他进而叙述以色列人如何按摩西的預言侵犯上帝許給亚伯拉罕的地方(«申命記»第七章)；那个地方被征服之后，他們如何背叛了他們的律法，因此遭了很多殃(«申命記»第三十一章第十六、十七节)。他叙述以色列人如何想选举秉政的人，如何这些秉政的人遵从或不遵从律法，以致人民繁荣或者受苦(«申命記»第二十八章第三十六节)；最后，如何国家遭到了灭亡，居然应验了摩西以前所說的話。关于不能用以证实律法的一些别的事情，这位作者或略而不論，或請讀者去看别的书。凡各书中所写的都有助于达到一个目的。那个目的就是說明摩西的話和律法，用后来的事情来证明摩西的話和律法。

我們若把这三点合起来，即所有各书的題材之一貫，各书的联貫，以及各书都是书中所叙的事情发生許多代以后編纂的，我們得一結論，如我方才所說，即所有各书都是一个史家的作品。这位史家是誰，不大容易說。但是我疑惑是以斯拉。这个学說是有几个强有力的理由作根据的。

我們已经知道各书是出自一个人的手笔。这位史家把他的历史写到耶华奇的解放。他随后說，他終身坐在王的桌旁。就是說，坐在耶华奇的桌旁，或尼布甲尼撒的儿子的桌旁，因为这段的意思是可以有两种解释的。这证明他不是以斯拉以前的一个人。但是，除以斯拉(«以斯拉記»第七章第十节)之外，«圣经»并沒有证明任何别的人說他"滿心要寻求主的律法，宣示这律法。并且他随时可

以把摩西的律法記下来。”因此，除以斯拉而外，我找不到任何别人可以說是《圣经》的作者。

还有，根据这个关于以斯拉的证据，我們知道，他不但滿心要寻求主的律法，也要把这律法宣示出来。而且，在《尼希米記》第八章第八节中有这样的話：“他們清楚地念了上帝的律法书，說明书的意思，使他們懂得这一次的誦讀。”

因为在《申命記》中，我們不但有摩西的律法书，或那书的大部分，也插叙了許多事情，目的是为把这书解释得更要明白，我猜想这《申命記》就是上帝的律法书，是以斯拉所著，詳为說明，并加解释的。这是在上边所引的经文里提到的。在讲到阿本·以斯拉的意見的时候，我們已举了两个例子說明事物附带插入《申命記》的本文的方法，插入的目的是在把本文解释得更为明白。在《申命記》中还有許多别的例子。例如，第二章第十二节：“从前何利人也住在西珥；但是以扫的子孙們把何利人毁灭之后，就取而代之，住在那里；就如以色列在主賜給他的土地上所行的一样。”这說明了同章的第三第四两节。那两节里說，为以扫的子孙們所据有的西珥山，落在他們的手中，并不是无人居住。而是他們侵占了那个地方，把从前在那里居住的何利人驅逐歼灭了，正如以色列的子孙們在摩西死后，对于迦南所行的。

至于第十章的第六、七、八、九各节也是附带插入摩西的話的里边的。大家都看得出，开头說：“那时候主把利未支派分开”的那第八节必是指第五节，不是指亚伦之死。亚伦之死只是以斯拉在这里提到，因为摩西述說金犢为人民所崇拜的时候，說他已为亚伦祈祷了。

他然后解释，当摩西說話的时候，上帝已为他自己选择了利未支派，为的是他可以說明为什么要选擇他們，还可以說明为什么继承沒有他們的分儿。說了这些不关正文的話之后，这位史家又回到摩西的演說这个正題来。这些插話之外，我們还須要一提书的序文，以及摩西用第三身称說話的那些段落。此外还有很多段落我們現在分不清楚。可是，沒有疑問，那些段落与作者同时代的人是会清楚地看得出的。

我說，如果我們有摩西律法书的原书，我相信我們应会发見箴言的措辞，前后的次序以及信奉箴言的理由必大有不同。

在«出埃及記»里說明了十誡的来历。把«申命記»的十誡和«出埃及記»的十誡一加比較，就可以充分地告訴我們，在以上所举三項方面，有很大的悬殊。因为«申命記»里所載的第四誡不但形式不同，并且也长得多。而且所举为什么要遵守第四誡的理由完全与«出埃及記»所說的不同。还有，两个本子里第十誡解說的次序也有所不同。我认为，这里的分歧，正如别处的分歧，是以斯拉弄出来的。他把上帝的律法解释給和他同时的人。他写作了这卷上帝的律法书。这是他的第一部著作。我这样說我的根据是，这本书包含国家的法律，人民是最需要那法律的。还有一个理由，那就是，这卷书沒有一句連接的話把这卷书和前一卷連起来，而是开头有一句与前卷沒有連属的話：“这是摩西的話。”我以为，这件事完成之后，以斯拉就从事于把希伯来国的历史原委叙述了一番，自世界的創造起，到城的完全毁灭止。在这个叙述里，他插入了«申命記»。而且可能他用摩西的名字来名前五卷。因为摩西的传記主要是包括在那五卷书里，是那五卷书的主要內容。也是因为这个理

由，他称第六卷为«約书亚記»，第七卷为«士师記»，第八卷为«路得記»，第九卷，也許連同第十卷为«撒母耳記»，最后，第十一与十二卷为«列王紀»。是否以斯拉曾把这书加以最后的潤色，是否按原来的計划写完了这书，我們要在下章中討論。

第九章　論前面所提各书的其他問題，即是否各书完全为以斯拉所写完，是否希伯来原文的傍注是不同的本子

我們方才所做关于十二卷书的原来的著者是誰的研究，对于我們完全了解这些书有多大帮助，不难只从用以证明我們的主张所举的那些段落看出来。那些段若不经我們这番研究，意思是极为晦涩的。但是除了关于作者的問題，还有許多别的点要注意。那些点由于寻常的迷信是为大众所不了解的。其中最主要的是，以斯拉（在提出另一个更可能的人以前，我认为他是前面所說各书的作者）并沒有把书中的叙述作最后的潤色。他不过是把各历史从不同的作家搜集了来。有时只是把各历史記下来，留待后人检查与整理。

我猜不出他不能完成他的工作的各部分的原因来（如果不是因为他死得早）。但是各部分是未完之作，这是极其清楚的，虽然古代希伯来历史家的著作已经散失了。只能由現存的几許片断来判断。因为，以賽亚的幻想中写的希西家的历史（«列王紀»下第十八章第十七节）其叙述与犹大諸王的編年史里的相同。在以賽亚书里我們讀到一样的故事，故事的措辞很少例

外①，完全是一样的。以赛亚书是包含在犹大諸王的編年史里的(«历代志»下第三十二章第三十二节)。由此我們一定可以断言，除非有人梦想在以賽亚的故事里也隐藏着一个神秘，以賽亚的这个故事是有各种說法的。还有，«列王紀»下末一章第二十七至第三十节，在«耶利米书»的末一章，第三十一至第三十四节里重复了一遍。

还有，我們发現«撒母耳記»下第七章，又見于«历代志»上第十七章，但是这两段里的辞句是很有出入的②，我們不难看出这两章是出于拿单的历史的两种不同的本子。

最后，«創世記»第三十六章第三十一节里的以东諸王的家譜一字不易地在«历代志»上第一章中重述一次，虽則我們知道后一著作的作者其材料是取之于别的历史家，不是取之于我們說是以斯拉作的那十二卷书。所以我們可以确信，若是我們还有这些史家的著作，事情就会弄明白的。但是，既然这些著作已经失传，我們只能检查現存的著作。根据这些著作的先后与联貫，各重复之处，以及里面年代的抵触，来判断其余。

我們現在要把这些現存的著作，或其中主要的一一討論一下。第一，在犹大和他瑪(«創世記»第三十八章)的故事里，史家开头这

① “很少例外。”其中的一个例外在«列王紀»下第十八章第二十节中可以見到，那里說道：“你說(但是不过是虛話)，”用的是第二身称。在«以賽亚书»第三十六章第五节中写道：“我說，有打仗的計謀和能力(不过是虛話)，”在«列王紀»的这章的第二十二节中写道：“你們若說，”用的是多数，在«以賽亚书»中用的却是单数。«以賽亚书»的原文沒有«列王紀»下第三十二章第三十二节中的話。所以有几处有些异文不能說那是最好的。

② “这两段里的辞句是很有出入的。”例如在«撒母耳記»下第七章第六节中写道：“但是我常在会幕和帐幕中行走。”在«撒母耳記»下第七章第十节中写道：“扰害他們，”而在«历代志»上第七章第九节中就有不同的措辞。我能指出別的一些更大的分歧来，但是把有关的一些章讀一遍就足能使不盲目的不缺乏识别力的人知道这是明显的。

样說：“那时犹大离开他的弟兄。”那个时候不可能是指正在以前的一件事①，一定是指另外一件事。因为自約瑟被卖到埃及去的时候，到族长雅各和他的全家出发到那里去的时候，算起来不能超过二十二年。因为約瑟被他的同党出卖的时候是十七岁。他被法老从监里传唤的时候是三十岁。若是我們加上丰年七年，荒年二年，总数是二十二年，那么，在那么短的一个期間里，沒有人能相信会有所描述的那么許多事情发生；犹大一連有了三个孩子，是一个妻子所生，那是在这一个期間的起初娶的。这三个孩子之中最大的长大了，娶了他瑪。他死了之后，他下边的那个弟弟继他之后娶了她。在此之后，犹大出于不知道，和他的儿媳妇有了奸。她給他生了一对双生。双生的大的那一个在前面說的那一个期間內作了父亲。因为这些事情不能都发生在«創世記»所提到的那一个期間里，前面所讲的“那个时候”一定是指别的一书里所讲的什么事情。在这种情况下，以斯拉只是讲了这个故事，未加检查就插入到他的别的著作中。

可是，不只这一章，而是約瑟和雅各整个故事是从种种的历史采集了来陈述的，因为故事的本身很不一貫。因为在«創世記»第四十七章里說，雅各遵約瑟之命来問候法老的时候，他是一百三十岁。若是从这个数目減去他悼惜約瑟的不在所过的二十二年，減

① “那个时候不可能是指正在以前的一件事。”从上下文看来显然这一段必是指約瑟为他的同党所卖的时候。但是还不止此。根据犹大的年紀我們也可以得到这样的一个結論。以方才所述犹大自己的历史作計算的根据，犹大那时最多不过二十二岁。眞的，自«創世紀»第三十章最后一节看来，可以推知犹大是生在雅各服役于拉班的第十年，約瑟生在第十四年。那么，我們可知道約瑟为他的同党所卖的时候是十七岁，犹大那个时候不过二十一岁。所以，那些說犹大离开他父亲的家很久是发生在約瑟被卖之前的一些作者，只是企图欺騙自己，怀疑他們所急于想保护的«圣经»的权威。

去約瑟被卖的时候約瑟的年紀十七年，最后，減去雅各服侍拉結的七年，我們知道，他娶利亚为妻的时候他是很上了年紀，八十四岁了。而底拿被示劍所汚的时候她还不到七岁。① 西緬和利未劫掠城市，用劍把里面的男人都杀死的时候，西緬十一岁，利未十二岁。

我无需乎把«摩西五书»都逐一加以討論。若是注意这五卷书里所有的历史与箴言，不顾年月的先后，杂乱无章地放在一起，以及同一故事如何常常重复地讲，有时是用不同的形式来讲，就不难发見所有的材料是胡乱地搜集了来堆在一起的，以便后来加以审查与整理。不仅这五卷书是如此，其余那七卷书里的故事，叙到城的复亡为止，也是这样編輯而成的。因为，誰看不出来，在«士师記»第二章第六节里引证了也曾写过关于約书亚的功业的一位新史家？誰看不見那位史家的話簡直是照抄过来？因为，我們的史家在«約书亚記»的末章說过約书亚之死与埋葬，以及在«士师記»

① “底拿被示劍所汚的时候她还不到七岁。”有些人主张雅各在美索不达米与伯特利之間流浪了八年或十年。这种主张有些可笑，如果对阿本·以斯拉的尊敬允許我这样說的話。因为显然雅各之所以匆匆忙忙有两个原因：第一，他想看他年迈的父母，第二，而且主要是履行他逃开他的哥哥时候所发的誓願（«創世記»第二十八章第十节，又第三十一章第十三节，又第三十五章第一节）。书上說（«創世記»第三十一章第三节）上帝曾命令他履行他的誓願，并且答应帮他忙回到他的国家。如果这些理由似乎是揣度而不是原因，我不坚持这一点，承认比由利西斯不幸的雅各在这一个短的行程中用了八年或十年甚至更久一点的时間。无論如何不容否认卞雅憫是生在这次流浪的最后一年，那是按反对者的計算，当約瑟十六、七岁的时候，因为雅各是在約瑟出生七年之后离开拉班的。那么自約瑟十七岁的时候到主教到埃及去中間经过不过二十二年，这我們在本章中已経說过。所以在埃及之行的时候卞雅憫充其量是二十三、四岁。所以在他青春的时候他就得当了祖父（«創世記»第四十六章第二十一节，参看«民数記»第二十六章第三十八、第四十节、与«历代志»上第八章第一节），因为那个时候卞雅憫的长子比拉有两个儿子，亚大与乃幔，这是确实无疑的。这跟說底拿在七岁的时候被汚是一样的荒謬，还不用說若完全相信这故事还会有别的困难。可見想解决困难不得其法只能引起新的困难，使混乱更加混乱。

的头一章答应叙述約书亚死后的事之后，如果这位史家想回到正文，他如何能把这里关于約书亚的一句話和上文連接起来呢？

至于《撒母耳記》上第十七、十八章，也是采自另外一位史家的。关于大卫第一次来到扫罗的宫廷的原因那位史家所說的与在同书第十六章中所說大有不同。因为他不认为大卫来見扫罗是如第十六章中所說，由于扫罗的僕人的劝告。他认为，大卫的父亲偶然打发他到軍营給他的弟兄去送信，在他打敗了非利士人歌利亚的时候，他第一次为扫罗所注意，把大卫留在他的宫廷里。

我认为同书第二十六章里也有这种情形。因为这章里的那位史家好像是按另外一个人的說法把第二十四章里的故事又重复了一遍。但是我把这个略过，进而計算书中的年月。

《列王紀》上第六章里說，所罗門在从埃及被逐后的第四百一十八年建造了圣堂。但是根据史家們自己，我們所得的年限长得多，因为：

	年
摩西統治沙漠里的人民	40
活了一百一十岁的約书亚，据約瑟法的和别人的意見，秉政沒有超过	26
古珊利沙坦制服人民	8
开納格的儿子欧特尼尔做士师	40①

① “开納格的儿子欧特尼尔做士师做了四十年。”勒未·本·日耳松法师和一些别的人相信《圣經》所說沒有拘束地过的这四十年应該从約书亚之死算起，所以包括人民受制于古珊利沙坦的那八年，而此后的八年必須加到艾哈格和山格做士师的那八十年上边。果眞如此，就必須計算《圣經》所說在自由中度过的年度中的受制服的一些别的年。但是《圣經》明白地記出了受制服的年数以及自由的年数，并且說（《士师記》第二章第十八节）希伯来国在士师整个时代是繁荣的。所以显然本·日耳松法师（确是一个很

莫伯的王伊格朗統治人民	18
艾哈格与山格做士师	80
迦南的王亚亲統治人民	20
以后人民太平无事	40
人民受米点統治	7
民族在基点之下获得了自由	40
民族受阿比米来的統治	3
朴亚的儿子托拉做士师	23
睚珥做士师	22
民族受非利士人和亚莫乃特人的統治	18
耶弗它做士师	6
伯利恒人伊伯贊做士师	7
加布朗人伊兰	10
比拉唐人亚伯当	8
人民又受制于非利士人	40
参孙做士师	20①

有学問的人）和遵从他的人是糾正«圣经»，而不是解释«圣经»。

有些人說«圣经»这样大概地計算年数只是意在記載希伯来国政治正常的时間，把无政府和受制服的年份除外，认为那是遭殃和中絕的时期。这样說的人是犯了同样的錯誤。«圣经»当然是把无政府时代略过了，但是并沒有像他們所梦想的那样不計算那些时間或从国家的历史中完全抹去。显然以斯拉在«列王紀»上第六章中想把自逃出埃及以后所有的年代都加以計算。这是极其明显的，凡深諳«圣经»的是无人能怀疑的。因为，不用追溯原文的原話我們就可以知道在«路得記»之末所載的大卫的家譜以及«历代志»上第二章是不能說明这么許多年份的。因为犹大部落之王拿順（«民数記»第七章第十一节）在以色列人退出埃及二年以后死在沙漠中。他的儿子賽門和約书亚过了約但河。根据这家譜，这个賽門是大卫的曾祖父。那么，从480年这个总的年数减去所罗門在位的四年，减去大卫活的七十年，减去在沙漠中过的四十年，我們就看出大卫是生于过約但河366年之后。所以我們必須相信大卫的父亲，祖父，曾祖父，高曾祖父是在九十岁的时候生孩子的。

①　“参孙做士师二十年。”参孙是在希伯来国陷于非利士人的統治以后生的。

以利做士师	40
人民又受非利士的統治，直到为撒母耳所解放	20
大卫統治	40
所罗門在他建殿之前統治	4

把所有这些年限加到一起是580年。但是还要加上約书亚死后，希伯来共和国兴盛一直到为古珊利沙坦所征服的那些年，我想那是很长久的岁月。因为我无法相信，約书亚一死，所有那些看見他的奇迹的人同时都死了。我也无法相信，继他們之后的人，一下就背叛了他們的律法，从最高尚的道德堕落到邪恶固执的深渊。

最后，我也不相信古珊利沙坦是一下把他們征服的；每个事故都需要差不多一代。无疑，«士师記»第二章第七、九、十节包括了很多年代书里并沒有提。我們也須加上扫罗作士师的年限，«圣经»上并沒有說是多少年。也要加上扫罗秉政的年数，他的历史里說得不清楚。的确，«撒母耳記»上第十三章第一节里說，他在位两年。但是那一段的原文被人窜改了。关于他的統治的記載使我們相信年限要长一些。原文为人所窜改，我想凡稍懂得一点希伯来文的人一定是不会怀疑的。原文这样說："扫罗开始秉政的时候，他是……岁了。他統治以色列統治了两年。"我說，誰看不出，扫罗开始統治的时候他有多大年紀是为人删掉了？关于他統治的記录含有很多年的意思，这也是沒有疑問的。因为在同书第十七章第七节里說，大卫与非利士人在一起住了一年四个月。大卫是因扫罗之故逃到非利士人那里去的。这样說来，他統治的期間，剩下的时間一定是包括在八个月的一个期間之內。我想这是沒人相信的。約瑟法在他的讲古代的书第六卷之末这样把原文加以改正：撒母

耳活着的时候，扫罗統治了十八年。撒母耳死了之后，扫罗統治了两年。可是，第十三章里的整个的故事与上文完全不符。在第二章之末說，非利士人为希伯来人所慘敗，以致在撒母耳在世的时候，他不敢侵犯以色列的边界；但是第十三章說，撒母耳在世的时候，希伯来人为非利士人所侵犯，使希伯来人陷于这样悲惨穷困的境地，他們不但丧失了用以自卫的武器，也沒有方法再制造武器。我若是設法把撒母耳的这第一卷书里所有的故事都加以融和，使这些故事看来好像是一个史家书写編排的，我是很費力气的。但是我还是回到原題吧。那么，撒母耳統治的年限須加到以上的計算上面。最后，我沒有計算希伯来无政府的年数，因为根据«圣经»我算不出来。我是說，我不确实知道«士师記»第十七章至书之末所叙述的那些事情占了多长的时間。

这样說来，根据各历史，关于年数我們无法得着确实的計算，而且各历史也彼此不相符合，这是很显然的了。我們不得不承认，这些史书事前未经整理与审查，是若干作者編輯的。犹大諸王的編年史里和以色列諸王的編年史里的年代也是同样的悬殊。后一书里說，亚哈的儿子約兰在約沙法的儿子(«列王紀»下第一章第十七节）約兰統治的第二年开始統治，但是犹大諸王的編年录里說，約沙法的儿子約兰在亚哈的儿子約兰（«列王紀»下第八章第十六节)統治的第五年开始統治。无論誰若把編年史里的故事和«列王紀»里的故事比較一下，就可以发見許多与此类似的分歧。我在此对于这些无需加以检查，更无待我来討論有些人的注解，他們竭力想融会貫通那些分歧之处。显然那些法师們是异想天开了。我所讀过的注释家們是做梦，杜撰，他們最后的办法是濫用語言。例如，

«历代志»下里說，亚哈开始統治的时候，他是四十二岁。那些注释家以为这个年岁是根据烏利的統治来計算的。不是根据亚哈的降生来計算的。若是能证明这是«历代志»的作者的本意，我只能說，他不晓得怎么叙述一件事实。注释家們說了許多这类的話。他們的这些話若是真的，那就证明古希伯来人既不懂得他們自己的語言，又不知道怎么叙述一个簡单明了的故事。若真是如此，我就不必遵守規則或理智来解释«圣经»，而是可以随心所欲来設肊說。

若是有人认为我說得过于广泛，沒有充分的证据，我就要請他把这些史书里有什么計划指給我們看，这种計划可以为别的历史作家所采納而无过失。而且在設法融会解释的时候，要严格地覌察和解释辞句以及前后的次序与連貫，这样我們也許在我們的写作中加以仿效①。他若是办得到，我就立刻佩服他，我就视之如伟大的阿波罗神。因为，老实說，经过长久的努力，我还不能发見有这类的事。我也未尝不可以附带說，我这里所說的无一不是我思量了好久的。而且，我虽然自幼就灌注了关于«圣经»的通常的意見，至今我还不能抵抗我以上的主张的力量。

但是，关于这个問題再向讀者多說，强迫他做一件不可能的事，是用不着的。不过是提一提这件事，以显示我的意之所在而已。

現在我进而及于关于討論这些书的其他各点。因为，除以上所說，我們必須注意，这些书后代并沒有十分加意保存沒有舛誤潛入。古代抄书的人使人注意到許多可疑的异文和一些窜易了的段落。但是沒有使人注意到所有現在还有的可疑的本子和窜易了的

① 否則，他們就是对于«圣经»加以糾正，而不是解释«圣经»。

段落。是否这些錯誤十分重要使讀者极感不安，我現在不加討論。我的想法似乎是，无論如何，这些錯誤对于«圣经»的开明的讀者是不关重要的。我敢断言，在有关教义的段落中，我还沒有見到什么錯誤或异文，致那些段落的意义晦涩可疑。

可是有些人，連別的段落里也不承认有什么竄乱之处。他們倒主张，由于天意的某种无比的运用，上帝把«圣经»中的每一个字都保存得完整。他們說，异文是最深的奥义的表示。在二十八个脫漏的背后隐有极大的秘密。不但如此，就是在字母的形状中都有秘密存在。

他們这样說是出于愚妄与庸懦的虔誠，还是出自傲慢与恶意，让人认为只有他們才晓得上帝的秘密，我不知道。我只知道，在他們的著作里，我找不到一点有神圣秘密的样子的东西。只有幼稚的苦心的经营。我讀过一些无聊的希伯来神秘哲学者的著作。我也认识一些这样的人。他們的精神錯乱触发我无穷的惊愕。上边引过关于扫罗的那一段(«撒母耳記»上第十三章第一节)，在«撒母耳記»下第六章第二节里說："大卫起来，和犹大与他同来所有的人都去从那里把上帝的圣約柜带来。"这两段里有錯誤混进，我想这是凡讀过这两段的有常识的人都不能否认的。

沒人会看不到他們的目的地的名字，即基亚伊里①，略掉了。

① "基亚伊里"。基亚伊里也叫做犹大的巴拉。所以金奇以及一些别人认为巴拉和犹大这两个字(我譯为"犹大的人民")是一个城市的名字。但是这是不确实的，因为巴拉这个字是多数。而且，把«撒母耳記»里的原文和«历代志»上第十八章第五节对比一下我們見到大卫并不是从巴拉起来走出，而是到那里去的。如果«撒母耳記»的著者的原意是說出大卫取約匱的地方的名字，若是他說希伯来文說得正确，他当初是会这样說："大卫起来，从巴拉犹大动身，从那里拿了約匱。"

我們也不能否认《撒母耳記》下第十三章已为人妄改割裂了。“押沙龙逃了。他到基述的王亚米忽的儿子达买那里去了。他每天哀悼他的儿子。所以押沙龙逃了。到基述那里去了。在那里住了三年。”我知道我曾見到这一类的一些別的段，可是我一时記不起来了。

在希伯来古抄本中不断見到旁注。这些旁注常是由于有些希伯来字母极为相似，如Kaph与Beth，Jod与Vau，Daleth与Reth，等等。凡見到这一些的人我想是都会明白古抄本中的旁注是未定的异文的。例如，《撒母耳記》下第五章第二十四节的原文說“你听到的时候”，同样，《士师記》第二十一章第二十二节中說“那将是当他們的父亲或他們的弟兄常到我們这里来的时候”，一旁的异文是“到我們这里来訴苦”。

許多异文也是由于用无音的字母，念的时候这些字母普通是不发音的，不分皂白地把这一个当做那一个。例如，《利未記》第二十五章第二十九节中写道：“房子要盖起来，不在有墙的城里，”但是頁边写道：“在有墙的城里。”

虽然这些事情是显而易見的，可是必須对于某些法利賽人的論证有所答辯。那些法利賽人用他們的論证企图使我們相信，頁边的注释足以指明是有些奥义的。这些頁边的注释是圣书的作者們附加的或指出来的。我以为，以上所举第一个理由是无足重轻的。其所以认为这是一个理由是因高声朗誦《圣经》所致。

我极力主张，若是这些頁边的注释是添上表示不同的异文的，这些异文后代又不能决定，为什么有一种习慣頗为流行，以为頁边的异文要永远保留呢？較胜的意思本应該并入本文里边，不应編

到旁注里去，为什么写在书頁的一边呢？

第二个理由更是似是而非，是与这件事的性质有关。大家都承认，錯誤是偶然混入圣书里的，不是出于图謀計划。但是他們說，在这五卷书里，女孩子这个詞，除有一个例外以外，写的时候，都违反一切文法上的規則，沒有“he”这个字母，而在頁的一边，这个字是按文法的通則写得正确的。这会是由于錯誤所致嗎？能够想像每次这个字出現，都会抄錯嗎？而且，加以改正本不是什么难事。所以，若这些异文不是出于偶然或明显的錯誤的改正，想来这些异文一定是原来的作者故意写的，一定是有意义的。但是，答辯这种論证是不难的。至于自来有一种流行的习慣閱讀頁边的异文这个問題，我不用很多时間来討論。我不知道这种迷信背后的原因是什么。也許这种习慣是由于以为两种异文都一样好，都是可以的，所以，怕的是两样都为人所忽略，一样是要写，一样是要讀。他們怕对于这样一件重要事情下判断，惟恐把假的当成眞的，所以他們对于二者都无所軒輊，若是他們只有一个本子又要讀，又要写，他們必是一定要順从这一种了。异文沒有写在圣书里的地方尤其如此。讀頁边异文的习慣其发生也許是因为，有些事情虽然写得对，可是要按照頁边的异文去讀，所以有一条一般应用的規則，就是，讀《圣经》要跟着讀頁边的异文。抄写的人之所以明明白白一定要人按頁边的异文来讀某些段，其中的原因我現在要讲一讲，因为并不是所有頁边的注释都是各种不同的异文，而是一些特别的語句，一般人不再用了，是一些过了时的字和辞，这些字和辞因为当时认为不雅，是不能在大庭广众之中念的。古时的作者，不用文雅的字句，直叫事物的簡单明了的名字，并不是怀什么不好的意思。后来，

由于不好的思想与奢靡的散布，古人用来并沒有不好的意思的字，就认为是有淫秽的意思了。因为这个原因来改变《圣经》的原文是无需乎的。可是，算是对于一般人的弱点让步，因而有一种习惯用一些比較雅的字，来代替指性交等等的字。并且按頁边所写的来念。

无論如何，不管按頁边的异文讀《圣经》这种习惯是怎么来的，其来源不是因为异文里含有正确的解释。因为，犹太教法典里的法师們常常与摩所来不同，提出他們所认可的别的异文来，这我就要加以证明。此外在頁边有些东西，按希伯来語的用法，好像是更无根据的。例如，在《撒母耳記》下第十四章第二十二节中說："做那件事，王巳经履行了他的僕人的請求，"这句話很合乎規則，并且与第十六章里那句話相合。但頁边上說"你的僕人"，这与动詞的人称不符。同书第十六章第二十五节也說："好像人巳经問过上帝的卜兆了，"頁边添了"某人"来做动詞的主語。但是这个改正显然是沒有根据的，因为有一个为希伯来語文法家所熟知的习慣，就是把主动动詞单数第三身称用做泛指任何人。

法利賽人所指出来的第二个論证，根据我們方才所說的容易答辯，就是，除异文之外，抄书的人还让人注意古僻的字。因为毫无疑問，希伯来語也如别种語言，用法的变化使得很多字古僻过了时。后来抄书的人在圣书里見到了这样的字。他們就把这些字記出来，为的是使这些书能当众誦讀与习俗沒有抵触。

因为这个道理，nahgar这个字总是記出来，因为这个字的性别是男女都指，与拉丁文 juvenis（一个年轻的人）意思相同。至于希伯来的都城古时是叫 Jerusalem（耶路撒冷），不叫 Jerusalaim。說

到他自己，她自己这两个代名詞，我以为后来抄书的人要表示阴性的时候，把 vau 变成 jod（这是希伯来文里常有的变化），但是我以为古人只变一下母音来分别阴阳二性。我也要說，某些动詞不規則时态古时与近代的形式不同。从前把某些字母用得听起来悦耳是认为文雅的。

总而言之，我若不是怕誤用讀者的耐心，我不难举出許多这一类的证明。也許有人要問我，我怎么知道这些語句都过了时。我的回答是，在很古的写关于《圣经》的作家的著作里，我見到了这些語句。后来的作者不用这样的辞句。所以这样的語句认得出是过了时的，虽然用这些語句的語言是死了的。但是也許有人要追問，若是我所說的是眞的，《圣经》頁边的注释大致說来是各种不同的异文，为什么每段只有两种异文，原文和頁边的异文。还有一层，对于两种异文，一种显然是不合文法，另一种是直截了当的改正，抄书的人怎么会拿不定主意。

回答这些問題也不算难。我的前提是，从前的异文比現在所載的为数要多，这差不多是一定的。例如，在犹太教法典中許多异文为《旧約》評注的作者摩所来所忽略。这些异文彼此很不相同，就是邦布《圣经》的迷信的編者也承认他无法使这些异文协調。他写道："我們除了以上我所說的外，我們无話可說，就是，大致說来，犹太教法典是与摩所来矛盾的。"所以，我不一定要主张每段的异文从来沒有超过两种，可是我倒願意承认，而且我确相信，还沒有发現过两种以上的异文，其原因如下：（Ⅰ）只能容許有两种不同讀法的原因普通是某些字母之相似，所以这个問題就变成了应該写成 Beth 或 Kaf，Jod 或 Vau，Daleth 或 Reth，这种情形数見不鮮，无

論怎么写，意思都很讲得通。而且有时候是音节是长还是短的問題，叫做无音的字母决定长短。不但如此，我們从来沒有說过，所有頁边的异文都指的是不同的讀法。正相反，我們已经說过，許多其动机是出于不涉猥亵，或是想把过了时的字加以解释。(Ⅱ)从来沒有发見过两种以上的异文这件事，我认为是缺乏样本所致，抄书的人找到的也許不超过两三个。在第六章論抄书者的文章里，只提到三个，說是以斯拉时候找到的，为的是使頁边的异文可以认为是他作的。

姑无論其是否如此，若是抄书的人只有三本古抄本，我們也許不难想像，关于某一段其中的两本会相符合。因为同一原文若三本的文字各不相同，那就奇了。

凡讀过馬卡比第一章或約瑟法的《古代史》卷十二第七章的人都不会觉得以斯拉以后抄本的缺乏是奇怪的。不但如此，想到残暴与无日无之的迫害，就是这少数的几本居然会保存下来，好像是很可惊异的。我想就是一个把那个时代的历史略为翻过的人都会觉得这是显而易見的。

这樣我已经找到了为什么《圣经》中一段的异文不超过两种以上的理由了。但是还不能认为，我們因此就可以下結論說，《圣经》在这几段中故意写得不正确为的是表明有什么深奥的意思。至于第二个論证說，有些段写得錯誤很多，显然不合文法，本应在原文里改正，不在頁边改正。我认为这种論证沒有什么道理。因为我意不在說，抄书的人之所以这样做背后会有什么宗教上的动机。也許他們之所以出此是由于坦率，要把他們所見到的《圣经》几种本子完全按原来的样子传到后世，把他們所見到的分歧的地方記

在頁边，不算是未定的讀法，只是簡单的异文。我个人称此为未定的讀法，因为，說两种之中那种說法更好一点大致說来是不可能的。

最后，除了这些未定的异文之外，抄书的人（在一段的中間留了一个空白）記出几段是割裂了的。摩所来把这种情形数了一下，共有二十八处。我不知道是否认为这个数目之中藏着什么奧妙，无論如何，法利賽人小心地保留着一些空白。

举例来說，在《創世記》第四章第八节中就有这样的一个空白，书中写道："該隐对他的兄弟亚伯說……他們在田野里的时候，等等，"其中有一个空白，那里应該是該隐說什么。

与此相似，除了我們所見到的諸点之外，抄书的人留了二十八个空白。若不是因为有这些空白，有好多是看不出是割裂了的。但是关于这一点我已說得足够了。

第十章　用以上所用的方法检查《旧約》的其余各书

我現在进而討論《旧約》的其余各书。关于两卷《历代志》我沒有什么特别的或重要的話可說，我只是要說这两卷一定是写在以斯拉时代以后，也許是写在犹大·馬卡比重修神殿之后①。因为在

① "在犹大·馬卡比重修神殿之后。"如果这是一种揣測，这是根据《历代志》上第三章中所載的耶哥尼雅王的家譜。这个家譜至以利約乃的儿子們为止，是耶哥尼雅王嫡系的第十三世。因此我們必須說耶哥尼雅在被虏以前是沒有子女的。但是他在被监禁的时候可能有两个孩子，如果我們可以从他对他的孩子所命的名字推想的話。說到他的孙子，显然他們是生在他被释放之后，如果他們的名字可以做些线索的話。因为他的孙子昆大雅（这个名字的意思是說上帝解放了我），根据这一章，是所罗巴伯的父亲，是生在耶哥尼雅三十七或三十八岁的时候，那就是在賽拉斯恢复犹太人的自由三十三

第一卷第四章里对于最初住在耶路撒冷的人家有个統計。在第十七节中，做挑夫的姓名也有个統計，其中的两个又在«尼希米記»中出現。这表明书一定是在城重修之后編的。至于这两卷书的原著者是誰，书的依据、用途、教旨是什么，我得不到什么結論。我一向觉得奇怪，那些把«智慧书»、«透比»和别的称为伪书的书屏之于«圣经»之外的人倒把这两卷书包括到«圣经»里。我的目的不在貶抑这书的权威。但是，这书旣是普泛地为人所信奉，我就不再过問。

«詩篇»是在第二殿宇时代搜集分为五卷的。因为，据菲罗·犹地斯說，«詩篇»第八十八篇……是在約雅近王还在巴比伦被囚的时候发表的。«詩篇»第八十九篇是在这个王获得自由的时候发表的。假如这不是他那时候一般人都以为这是眞的，或有可靠的人告訴他是如此，我想菲罗是不会这样說的。

我相信所罗門的«箴言»是那个时候或至少是約西亚王那个时候搜集的；因为在第二十五章第一节中写道："这些也是所罗門的«箴言»，是犹大的王赫結开的人們抄出来的。"有些法师想把«箴言»和«传道书»摒除于«圣经»之外，想把它們都归到伪书里头，我对于这些法师的大胆不能一句話不說就略过去。事实上，若不是他們遇到了一些段里摩西律受到了称揚，他們实际上就会这样办的。想到圣书的处置操在这般人的手里是很可叹的。但是，就这一件事来說，他們让我們看到这些书，我向这些人道賀，虽然我不禁怀疑他們把这些书传流下来是否出自誠意。可是关于这一点

年以前。所以所罗巴伯得到賽拉斯所授予的犹太王位的时候是十三四岁。但是我們用不着对此事深究，我們只須細心讀一讀已经引过的«历代志»上的那一章，那里把耶哥尼雅的后代都提到了。把那一章和賽伯太金(七十士)譯本对照一下就可以清楚地看出这些书直至馬卡比重修神殿之后还沒发表，王权已不复屬于耶哥尼雅一家了。

我現在不再多說了。

其次，我进而来談一談«預言书»。把这书检查一下使我确信里边所包含的預言是从别的书編輯而来的，而且并不总是完全按着預言家所說的或写的次序写在书里的，而只是东采集一点西采集一点，所以是支离破碎的。

以賽亚在烏西雅当政的时候开始預言，这有作者自己在第一节中可以证明。以賽亚不但在那个时候預言过，而且写了一本那个王的历史（看«历代志»下第二十六章第二十二节），那一本书已经失传了。我們現在所有的我們已经证明是采自犹大的王与以色列的王的編年史的。

我們可以附带說，法师們說这位預言家在瑪拿西临政的时候預言过。他終于为瑪拿西所杀。这虽然好像是一个神話，可是可以证明法师們并不认为所有以賽亚的預言現在都还保存着。

从历史上說来耶利米的預言是有关連的。这些預言也是采自各編年史的；因为这些預言不但是不記年月，胡乱地堆到一起，而且同一故事在不同的段落中說得也不一样。例如，在第二十一章中說，耶利米害怕的原因是，他对問过他的西底家預言过城的毁灭。这个故事在第二十二章中忽然打住，接着就是这位預言家对西底家的前任約雅敬的劝誡和他关于那个王的被擄的預言；然后，在第二十五章中說到前此在約雅敬的第四年賜与这位預言家的启示。再往下是約雅敬在位第一年受到的启示。这位耶利米的续述者不顾年月继续把預言一个一个地堆叠起来，最后在第三十八章中（好像中間的那些章是一段插話）他又把第二十一章中所丢下的线索拾起来。

事实上，第三十八章开头所用的連接詞是指第二十一章的第八、第九、第十节。耶利米最后的被捕然后叙述得很不一样，并且說他每日羈留在监牢的院子中完全是由于另外一个原因。

所以我們可以清楚地看見，书的这些部分是从不同的来源編輯而成。只有从这个观点来看才能了解。在其余諸章耶利米用第一人称說話，包括在这些章里的預言好像是采自耶利米口述，巴路赫笔之于书的书。可是这些預言只包括（据第三十六章第二节看来似是如此）自約西亚时代到約雅敬的第四年启示于預言者的預言。书是从这个时期开始的。自第四十五章第二节至第五十一章第五十九节的內容好像也是从这本书来的。

以西結的书只是一个残篇，这由第一节清楚可見。因为誰都可以看得出书的开头所用的連接詞是指某件已经說过的事情，又与后来的事相連接。但是，不仅这个連接詞，而且书的全文都与别的书相关連。书自第三十年叙起证明还有上文，不是文的开端，作者证实了这一点，他在第三节中插叙道："主的話常常为在迦勒底人的地方布西的儿子祭司以西結听見，"好像是說，作者就要叙述的預言是以西結从前接受自上帝而来的启示的续文。而且約瑟法在«古代史»第九章第九节中說，以西結預言道，西底家不应該見巴比伦，而我們現在有的书不但沒有这句話，而是适得其反說，应該把他带到巴比伦做个俘虏。①

关于«何西阿书»，我不能确实說，除了現存的写明是他的那本

① "应該把西底家带到巴比伦。"那时无人会疑心以西結的預言和耶利米的預言相矛盾，但是凡讀約瑟法的叙述的人都会这样疑心。結局证明了这两个預言者都对。

书之外，他还写了什么，我却惊訝他的著作我們只有那么一点，因为这位神圣的作者說，这位預言家預言了八十多年。

大致說来，我們可以說，預言各书的編者既沒采集及于所有的預言家，也沒搜集有著作的那些預言家的所有的著作；因为，据說在瑪拿西当政的时候曾預言过的預言家，并且在《历代志》下第三十三章第十、十八节里也略提过这些人，他們的預言显然已不复存在了。約拿的預言，我們只有一篇关于尼尼微人的，虽然他对以色列的儿女們也曾預言过，这我們看《列王紀》下第十四章第二十五节可以知道。

約伯的书以及他是怎么样的一个人引起过許多爭論。有些人认为，此书是摩西的作品，整个故事不过是寓言而已。据《犹太教法典》所載法师們主张如此，麦摩尼地在他的《再論尼布甲》中拥护这种主张。别的一些人认为約伯的书是本眞实的历史书，并且有些人以为約伯是雅各时代的人，和他的女儿底拿結了婚。但是，我已說过，阿本·以斯拉在他的注解中肯定地說，这本著作是从某种别的語言翻譯成希伯来文的。我但願他提出来的論证更能服人，因为这样我們就可以断定非犹太人也有圣书。我自己对于此事悬而不断，但是我猜想約伯是一个非犹太人，性格坚定。他起先順利，后来遭遇了可怕的灾难，最后又重享高度的幸福。(《以西結书》第十四章第十二节說他是如此，还有一些别的人。)我认为，在遭遇的滄桑中他心性的坚忍使許多人对于上帝的意旨有所爭論，至少是使这书的作者写了他的对話；因为，书的內容以及文章的风格好像是出自一个在书斋中舒舒服服地仔細思索的人，不像是一个臥在灰烬中愁病的人的手笔。我也同意阿本·以斯拉的說法，

以为此书是个譯本，因为书中的詩好像与非犹太人的詩相似；如，神的父召集了一个会議，摩瑪斯在此处称为撒旦，毫无拘束地批評神命。但是这些只是猜想而已，并沒什么可靠的根据。

我現在进而討論但以理的书，此书自第八章以下沒有疑問是包含但以理自己的著作的。最前面的七章是哪里来的，我无法說；但是我們可以猜想，因为最初是在迦勒底写的，这七章是采自迦勒底的編年史。設使能证明此点，则《圣经》之为神圣的是有賴于我們对于书中表示的教义的了解，不在表示教义的文字与辞句。也可以证明，凡是教导讲論最高至善的事物的，不拘是什么，那样的书都一样是神圣的，不管所用的文字是什么，或属于哪个国家。

可是关于这件事，我們只能說，我們所討論的这几章是用迦勒底文写的，可是其为神圣的与《圣经》的其余部分是相同的。

以斯拉的第一卷与但以理的书极其密切相关，这两本书分明看得出是一个著者的手笔。是关于犹太史自第一次被俘起的著作。我不迟疑把以斯帖的书与上述二书相連系。因为此书的开头所用的連接詞不能是指别的。不可能和末底改所写的是一本书，因为在第九章第二十至二十二节中，另一个人說末底改写了一些信，并且那个人把信的內容告訴了我們；还有，以斯帖皇后证实了普珥节的日子是指定在什么时候，并且命令是写在书里的。那就是(按照希伯来的习惯)，写在一本那时候还活着的人都知道的一本书里。这本书据阿本·以斯拉还有别的人說現在已经失传了。最后，关于末底改其余的活动，这位史家让我們去看波斯諸王的編年史。这

样說来，毫无疑問，这本书的作者和叙述但以理与以斯拉的历史的人以及《尼希米記》的著者是一个人①。《尼希米記》有时叫做以斯拉的第二书。所以我們可以断定所有这些书都是出自一人之手；但是我們完全无从知道著者是怎样的一个人。可是，姑无論他是何許人，为断定他的关于这些历史的知识是哪里得来的，也許这些历史有好多是他自己写的，我們可以說，犹太人的統治者或首領在殿宇修复之后有些抄书的人或史官，为他們写編年史或历史。諸王的編年史常为《列王紀》所征引，但是第一次引证首領們与祭司們的編年史是在《尼希米記》第十二章第二十三节与《馬卡比》上第十六章第二十四节中。毫无疑問，这就是所指的包含以斯帖的命令与末底改的活动的那本书。那本书我們說过，阿本·以斯拉也說过，現在已经散失了。这四卷的全部內容都是来自这本书，因为这四卷书的作者沒有引证别的根据，我們也不知道有别的根据。

这些书旣不是以斯拉也不是尼希米所写，这可以在《尼希米記》第十二章第九节中看得清楚，在那里祭司长約书亚的后裔可以追究到第六个祭司长押杜亚，他在波斯王国几乎被降服的时候去見亚历山大（約瑟法：《古代史》第二章第一百〇八节），又有一种說法，就是，据菲罗·犹地斯所說，押杜亚是在波斯人統治之下的第六个而且是最后的一个祭司长。在《尼希米記》的同一章，第二十二节中，这一点說得很明白：“根据記載，利未人是以利亚賽、耶何耶大、約哈难、押杜亚那个时候族长的首領，也是波斯人大利烏朝的

① “《尼希米記》的著者。”《尼希米記》大部分是取自預言家尼希米自己的著作，这有《尼希米記》的作者为证（見第一章）。但是显然第八章与第十二章第二十六节中間所包含的一整段以及第十二章的最后两节（这两节成为尼希米的話的一种插話）是史家自己所加的。这位史家死于尼希米之后。

祭司。”那就是說，是載在編年史里。而且，我想无人会以为① 尼希米和以斯拉的寿命会那么长，波斯的十四个王都死了他們两个人还活着。賽瑞斯是第一个准許犹太人重建他們的殿宇的人，他那个时候与波斯的第十四又是最后的一个王大力雅相隔有二百三十多年。所以，我敢断定，这些书是在犹大·馬卡比已经恢复了在殿宇做礼拜之后写的。因为那个时候有居心不好的人发表了但以理、以斯拉、与以斯帖的伪书。那些居心不好的人几乎可以肯定是最多克教徒，因为，据我所知，这些著作从来沒有为法利賽人所承认；而且，虽然«以斯拉記»的第四卷中的一些神話在«犹太教法典»中重复了一遍，这些神話一定不是为法利賽人写的，因为除了最无知的人，誰都承认那是为一个无聊的人所加的。事实上，我认为，有人一定是做了这些增补，意在嘲笑这一宗派的所有的传統。

或許这四卷书之在我提到的时候写成与发表是意在对人民說，但以理的預言已经应验了，这样可以引起他們的虔敬之心，并且在他們的灾难中喚起一种将来得到拯救的希望。尽管我們所說的这四卷书的历史不久，其中有很多錯誤。这些錯誤我以为是由于成书匆卒所致。这里以及别的地方可以見到在上章中我所提到的頁边的异文，甚至为数更多；而且有些段只有假定是因匆遽成书

① “我想无人会以为……”以斯拉是第一个高級祭司名約书亚的叔父（見«以斯拉記»第七章与«历代志»上第六章第十四节）。并且和所罗巴伯从巴比伦到耶路撒冷去（見«尼希米記»第十二章第一节）。但是好像当他見到犹太人处于无政府的状态的时候，他又回到巴比伦。别人也回到巴比伦（«尼希米記»第一章第二节）。在那里留到阿塔薛西斯朝，那时允准了他的請求。于是他又回到了耶路撒冷。在賽拉斯的时候尼希米和所罗巴伯也到耶路撒冷去了。譯文中把一个希伯来字譯为“大使”是沒有任何根据的。而时常出入朝廷的犹太人又賜与新的名字，这是无疑的。如但以理名伯提沙撒，所罗巴伯名謝巴加（«但以理书»第一章第七节）。尼希米名叫亚提撒大，同时因为他的官职，人家称他为总督或总裁。（«尼希米記»第五章第二十四节，第十二章第二十六节）。

才能释解何以会写成那样。

可是，在談頁边的异文之前，我有一句話要說，就是，法利賽人认为这些异文是很古的，是原来抄书的人所为。若是这种想法是不錯的，我們就不得不承认，这些抄书的人(若是为数在一个以上)之所以写下这些异文是因为他們发見他們所根据的原文是不正确的，可是也不敢对他們以前的抄书的人和上司所写的加以改动。我无需乎再詳談这一点，所以我就进而提一提頁边見不到的分歧之处。

Ⅰ.一些錯誤混进了《以斯拉記》的第二章，因为第六十四节說，在这章的其余部分所提到的人共达42,360名之多，可是我們若是把几項加到一起，結果我們只得29,818名，所以，一定是有差錯，或是在总数里，或是在細目里。总数大概是正确的，因为，这件惹人注意的事很会是为大家所知的；但是細目就不同了。所以，假如总数中混入了錯誤，就会馬上为人所注意，容易加以糾正。《尼希米記》第七章证实了这种看法，那里提到了《以斯拉記》的这一章，所列的总数与之完全相合；但是細目完全不同，有的比《以斯拉記》里的数目大一些，有的小一些，总数共計31,089。所以我們可以得結論曰，《以斯拉記》和《尼希米記》里所列的細目都不正确。設法弥縫这些显然的矛盾的注释家們都是竭力逞他們的想像。而口头上說是爱护《圣经》的每一字母每一个字，其結果只是訕笑圣书的作者們，好像他們不知道怎么写或叙述一个簡单的故事。这类人除了把《圣经》的清楚明白弄得糊塗以外不能有什么別的成就。若是《圣经》处处能够像他們那样来解释，就不会有合理的意义可靠的說明那么一回事了，但是詳論此点是用不着的；只是我深信，若

是任何史家要模仿随便說《圣经》的作者用过的办法，注释家們就要很看不起这位史家。若是說《圣经》中有很多的錯誤就算是亵瀆神圣，那么，有些人把他們的想像蒙混到《圣经》里边，他們貶抑《圣经》的作者，好像《圣经》的作者所写是不知所云，他們对于最清楚显明的意思都不承认，这样的人又叫做什么呢？在认为是以斯拉所写的书的第二章里，以斯拉和他的同伴們把和他們一起动身到耶路撒冷去的所有的犹太人詳細地算了一番，在一部《圣经》中，有什么比这个更显明呢？这由所載的計算可以证明，計算不但包括說出自己世系的人，也包括不能說出自己世系的人。自《尼希米記》第七章第五节不也一样可以看出作者只是抄《以斯拉記》中所列的表嗎？这样說来，不把这些段这样解释的人是否认《圣经》的显豁的意思，不但如此，他們也是否认《圣经》本身。他认为使一段《圣经》和另一段相調协是虔誠，——眞的，是一种美好的虔誠，使清楚的段落迁就不清楚的段落，使正确的迁就錯誤的，使完整的迁就窜乱的。

若是这般注释家的动机是純洁的，我絕不說他們是瀆神，因为做錯是人之常情，但是我还是回到我的原題吧。

除了这些各項数目中的錯誤，在各家譜中，在历史中还有别的錯誤。我恐怕在預言中也有錯誤。《耶利米記》中关于耶哥尼雅的預言（第二十二章）显然与《历代志》上第三章第十七至十九节所載他的历史，特别是这章最后的話不合。因为我不明白“你要在平静中死去”这个預言怎么能应用于西底家，他的眼睛在他的儿子們当他的面被杀之后被人挖了出来。若是預言要根据預言的結果来解释，我們須把名字换一换，把西底家换成耶哥尼雅，把耶哥尼雅换

成西底家，可是，这是很不合理的办法；所以我觉得把这事不加解释更要好一点。特别是因为，若是有錯誤的話，必須归咎于史家，不归咎于根据之所由来。

别的难点，我就不談了，因我要談就只是使讀者疲劳，而且也是重复别的作者的話。因为尔·色罗末遇到上面提到的家譜中的显然的矛盾，不禁这样說（看他的关于《历代志》上第五章的注释）："以斯拉（他以为以斯拉是《历代志》的著者）所載关于卞雅憫的儿子的名字与家譜和《創世記》中所載的不同，而且关于大多数利未人的描述与約书亚不同，因为他見到原作就不相符。"再往下一点又說："基遍和别人的家譜用不同的方法根据每个家譜的不同的表叙述了两次。写的时候，以斯拉采用了多数本子的說法，若是根据不相上下，他把二者都載进去。"这样是承认这些书是根据原来就不正确不切实的材料編来的。

事实上，大致說来，注释家們設法弥縫难点的时候，只是指出难点的原因，因为我想沒有精神健全的人会认为写圣书的史家們秉笔的时候，处心积虑意在使人觉得他們十分自相矛盾。

也許有人对我說，我是推翻《圣经》的权威，因为，照我的說法，誰都可以以为《圣经》的每一段都有錯誤。但是，正相反，我說过，我的目的是不使清楚完整的段落凑和有錯誤的段落，不为有錯誤的段落所竄乱。有些段落是竄改过的，这是事实，我們也不能据此就以为所有的段落都是竄改过的。从来沒有一本书完全免于錯誤，可是，我要問，誰会以为所有的书处处都是錯誤？当然沒有人那么想，特别是若是文句清楚，著者的意思明显的时候。

我給我自己定的关于《旧約》各书的任务我現在已经完成了。

根据以上所說，我們不难得結論曰，在馬卡比人的时期以前，沒有圣书的经典①，而我們現在所有的圣书是在殿宇修复的时代法利賽人（他們也創制了祈祷的固定的形式）从很多别的圣书中选录了来的。圣书之为人所接受，法利賽人是負全責的。所以，凡要证明《圣经》的根据的人必須证明每卷书的根据；要推断其余各书的神圣的来源，证明一本书的神圣的来源是不够的。若是够的話，我們就得假定，法利賽人委員会对于书的选择是沒有錯誤的。这一点沒有能得到证实。在《但以理記》第二章中宣明了复活的这个教旨，这件事使我断定，法利賽人自己选擇了《旧約》的各书，把这些书插到经典里去。最多克教徒是不承认复活这种說法的。不但如此，法利賽人在《犹太教法典》中分明說他們是这样选录各书的。因为在論安息日（撒巴特）的論文中第二章，第三十頁，第二面上写道。"尔·約达，姓瑞白，說，专家們要把《传道书》藏起来因为他們在书里发現有些話是与律法抵触的（那就是說，与《摩西律书》抵触），他們为什么沒有把这书藏起来？因为书的起首与律法相合，书之結尾与律法相合；"再往下一点說道："他們也要把《箴言》篇藏起来。"又在同书第一章中，第十三頁第二面上說："眞的，要永远指定一个人，就是希

① "在馬卡比人的时期以前，沒有圣书的经典。"称为"伟大的"那个犹太人会堂在馬其頓人征服亚洲之前还沒有开始。麦摩尼地、亚伯拉罕法师、本一大卫还有一些别的人主张这个犹太人会堂的会长是以斯拉，但以理、尼希米、哈該、結沙利等人。这完全是捏造，只是以犹太法师的传說为依据。眞的，他們硬說波斯人的統治只延续了三十四年，这是他們的主要理由主张"伟大的犹太人会堂"或教議会的命令（最多克教徒不承认，法利賽人承认）是为預言家所批准。那些預言家从以前的預言家那里接到命令。所以命令是一直連续从摩西来的。摩西是从上帝自己接到命令的。这就是法利賽人坚持主张的教义。法利賽人一貫是这样頑强的。但是，知道議会召集的理由，熟悉法利賽人和最多克教徒的分别的人是不难猜出这个犹太人大的集会的来由的。毫无疑問，沒有預言家当时在場。法利賽人的命令（他們称之为他們的传說）其根据是从那里得来的。

西家的儿子叫尼洪雅的也好，因为，若不是他，«以西結书»就会被藏起来，因为与律法的話不合。”

这样說来，十分清楚，擅长律法的人召集了一个会議来决定哪些书要收到经典里去，哪些书是不要的。所以，若是有人要得到保证他是圣书所有各篇的权威，他就再去召集一次会議，請会中的每人說出他的理由。

現在应該用同样的方法来检查«新約»的各篇了；但因为我所說这件事已经有对于科学和語言很有研究的人做过了，又因为我自己对于希腊文沒有深切的研究以应付这种繁难的工作；最后，也因为用希伯来文写的各篇的原文已经失传，我宁願謝絕从事这項工作。可是，我要在下一章把和我的主題最有关系的一些点說一說。

第十一章 論使徒們是以使徒与預言家的資格还是只是以教师的資格写的«使徒书»；解释使徒是什么意思

使徒們是預言家，凡讀«新約»的是无人能对此加以怀疑的；但是，因为一个預言家并不总借启示說話，只是偶一为之，如我們在第一章之末所說，我們竟可以研究，使徒們是以使徒的資格凭启示与明令写的他們的«使徒书»，如摩西、耶利米以及別的一些人所为，还是以私人或教师的資格写的«使徒书»，特别是因为保罗在«哥林多前书»第十四章第六节中提到了有两种布道。

我們若是細讀«使徒书»的笔調，我們就要发現书中的笔調与預言家所用的完全不同。

預言家总是說，他們說話是出于上帝之命："主这样說，""万人之主說，""主的命令，"等等；不仅在預言家的聚会中这是他們的习惯，而且在包含启示的他們的书札中也是如此，这在«历代志»下第二十一章第十二节以利亚給約兰的信中可以看得出来，信是这样起首的："主这样說。"

在«使徒书»里我完全見不到这类的东西。正相反，在«哥林多前书»第七章第四十节中保罗照他自己的意見說話，而且在很多段中，我們遇到疑不能明的句子，如，"我們想，所以，"(«罗馬书»第三章第二十八节)，"現在我想，"① («罗馬书»第八章第十八节)等等。除此之外，也見到别的与預言家所用的很不同的句子。例如，«哥林多前书»第七章第六节中說："但是我說这話是得到許可，不是出自命令；""我以一个得了主的怜恤，对主忠实的人来下判断" («哥林多前书»第七章第二十五节)，还有在别的段中的类似的話。我們也不能不說，在上边說的那一章里，这位使徒說，当他說他有或沒有上帝的箴言或誡令的时候，他的意思并不是启示于他的上帝的箴言或誡令，而只是指基督在山上的垂訓里說的話。不但如此，我們若是一检使徒們宣布教旨的方法，我們就要发現其与預言家們所采取的方法大不相同。使徒們处处議論，好像他們是在論证，不是在預言；反过来說，預言只包括教条和命令。里边上帝不是对理智說話，而是由他的絕对的諭旨发布命令。預言家的威权不容討

① "現在我想。" 譯者們把这里 λογιζομαι 这个字譯为"我推断，" 并且說保罗用这个字与συλλογιζομαι同义。但是第一个字在希腊文中与希伯来文可譯为"想，以为，判断"的那个字意思相同。这个涵义完全与叙利亚譯文相合。这个叙利亚譯文(其为譯文是很可疑的，因为我們既不知道出現的时間，也不知道譯者是誰，而且叙利亚語是使徒們的本地話)在我們以前特来米力解释得頗好，譯为"我們想，所以。"

論，因为无論誰要想給他的論证找合理的根据，他这样想就是把他的論证付之于大家私人的判断。因为保罗用理智，他好像就是这样做的，因为他在《哥林多前书》第十章第十五节中說："我是对有智慧的人說話，你判断我所說的对不对。"我們在第一章之末曾经說过預言家們并沒有借他們的天賦的理智把所启示的看出来。虽然在《摩西五书》中有些段好像是用誘导的方法，可是仔細一看，那些段只是些强制的命令。例如，《申命記》第三十一章第二十七节中說："看哪，你还看見我活着的时候，今天你不听命于主；我死后你又将如何，"摩西这样說，我們切不可就断定，摩西想用說理的方法使以色列人相信，在他死后，他們就一定不崇拜主了。因为这样的論证就会是錯誤的，这由《圣经》书中可以得到证明：以色列人在約书亚和长老們在世的时候，和在此以后，在撒母耳、大卫、所罗門的时候，仍是忠心的。所以，摩西的話只是道德的訓条而已。在这訓条里他用修辞的方法預言将来人民的墮落，为的是把它生动地印在他們的想像中。我是說，摩西說到他自己，为的是增加他的預言实現的可能性，不是以一个凭借启示的預言家来說的。因为在同章第二十一节中說，上帝用不同的話把这同一件事启示了給摩西，用不着用上帝的預言和命令的論证来使摩西确信不疑；所不得不做的是只須把这件事生动地印在他的想像中，欲达此目的，莫善于想像人民那时的頑梗还可能延续到将来。人民的固执不从，他从前是常常经验到的。

摩西在这五篇中所用的所有的論证都須用这种方法来理解。这些論证不是从理智的武庫里取来的。而只是一些表达意思的方式，用心想出来为的是把上帝的命令有效地灌輸于人心，生动地献

之于想像。

但是，我并不絕对否认預言家根据启示論证过；我只是主张，預言家的知识越接近普通的知识，他們越对于論证加以合理的运用。由此可知，他們的知识是在普通的知识以上，因为他們宣布絕对的教条、命令或判断。所以預言者的首領摩西从来沒有用过合法的論证。从另一方面說，我們在«罗馬人书»中所見的保罗的长的演繹与論证絕不是根据超自然的启示写的。

使徒們在«使徒书»中所采用的表达与論說的方法很清楚地說明，«使徒书»不是借启示与神命写的。只是借著者的天賦的能力与判断写的。«使徒书»里是些友爱的劝誡和客气的句子，这在預言中是不会用的，例如，«罗馬人书»第十五章第十五节中保罗的道歉："我的弟兄們，我給你們写信的方法愈有些不客气了。"

我們从来沒有讀到使徒們受命而写作，他們只是到各处去传道，用神迹来证实他們的話。若見到这一点，我們也可以得到同一个結論。他們亲自到場和神迹对于使非犹太人改宗信教是絕对必須的，正如保罗自己在«罗馬人书»第一章第十一节中清楚地說道："但是我渴望見你們，这样我也許能把一种心灵上的恩賜分給你們，为的是你們能自树立。"

也許可以反駁道，我們也可以用相似的方法来证明使徒們并沒有以預言家的身分来传道，因为他們沒有像預言家似的受上帝之命到些特殊的地方去。«旧約»中說約拿到尼尼微去传道，同时又說，他是专派到那里去的，吩咐他說他必須传道。在«旧約»中关于摩西也有詳尽的叙述，說他到埃及去当上帝的使者，同时告訴他，他应該对以色列的子孙們和法老王說什么，以及在他們面前应該

現些什么奇事使人相信他的話。以賽亚，耶利米和以西結分明是受命对以色列人去传道的。

最后，«圣经»說得明白，預言家只是按他們所得之于上帝的去传道，而在«新約»中，并沒有說使徒們是这样到处去传道。适得其反，我們見到一些段落明白是說，使徒們选擇些地方，在那里传道要自己負責，因为在这点上保罗和巴拿巴的意見不和，爭吵起来(«使徒行传»第十五章第十七、第十八节)。往往他們想到一个地方去，可是为人所阻去不成，正如保罗在«罗馬人书»第一章第十三节中写道："往往我是想到你这里来，可是至今为人所阻；"又在«哥林多前书»第十二章中写道："至于我們的兄弟亚波罗，我很想要他和弟兄們到你們这里来，但是他不想这时候来，可是将来得便他是会来的。"

从使徒們的这些話和意見的分歧看来，«圣经»中沒有地方像证明古时的預言家似的，证明他們是受上帝之命去的。从这件事看来，我們可以断定，他們是以教师的資格不是以預言家的資格来传道和写作。我們若是看一看一个使徒的使命与一个«旧約»中的預言家的使命有什么不同，这个問題却也不难解决。一个預言家是不被命到各国去传道預言的，而只是到些指定的国家去。因此，到一个国家去，一道特殊的命令是必須的。反过来說，使徒是絕对要对所有的人传道的，使所有的人都皈依宗教。所以，他們无論到什么地方去，他們都是在实現基督的戒律，无需乎預先把他們布道的时候布什么启示于他們，因为他們是基督的門徒。他們的老师自己說(«馬太福音»第十章第十九，二十节)："但是，当你們被度的时候，不要思虑你要怎么說，要說什么，因为到那个时候就要把要

說什么告訴你。”所以我們断言，使徒們口讲什么，用神迹证实什么，只是賴于特别的启示(見第二章的起首)；他們沒有什么可做证实之用的神迹和奇事，借語言或文字所讲的，他們就根据他們平常的知识来讲，(見«哥林多前书»第十四章第六节)倒不必因为所有«使徒书»的起首都說奉上帝的意旨得做基督的使徒我們就有所躊躇，因为使徒不但賦有預言的才能，也授与了传道之权，关于这一点，我就要加以证明。所以我們可以承认，他們是以使徒的資格来写的«使徒书»。因为这个原故，他們每个人都是一开头就說得到了許可做使徒。其目的大概是，借着說在忠心的信徒中由于他們传道出众，并且他們做了許多出色的工作，表明他們是在教人以眞正的宗教与超度的正路，以得到讀者的注意。我看到，«使徒书»中所說关于使徒的天职和触发他們的上帝的圣灵的話，与他們从前的传道有关。有几段不在此例，在那些段里，上帝的灵和神圣的灵这种話是指純洁正直，虔信上帝的心。例如，在«哥林多前书»第七章第四十节中保罗說道：“但是，照我的意見，若常守节，她更幸福一些，我也以为我有上帝的灵。”使徒所說上帝的灵这里是指使徒的心，这我們在上下文中可以看得出来，他的意思如下：“我认为一个不想再嫁的寡妇是幸福的；这是我的意見，因为我安于不結婚，我认为我是幸福的。”与此类似的还有一些别的段，我現在不需引证了。

我們既然見到使徒們是完全借天賦的理性写的他們的«使徒书»，我們必須研究他們怎么能够借平常的知识教天賦的理性范围以外的事物。但是，我們若是記得我們在本书第七章中所說的話，我們的困难就会消除了。虽然«圣经»的內容完全超过我們的理解力，我們談一談«圣经»的內容是沒有妨害的，只要我們不以«圣经»

中所沒說的为是就是了。用同样的方法，使徒們根据他們所見所聞以及启示于他們的，能够引出許多結論来，这些結論，若得到許可，他們本是可以拿来教导人的。

不但如此，虽然使徒們所传布的宗教因为是叙述基督的一生，不在理智的范围以內，可是其本质是道德，正像全部基督教义，可以很容易为所有的人的天賦能力所了解。

最后，使徒們用了不少的神奇的說明，其用意是在把他們用神迹来证明的宗教应合每个人的理解力，以便容易为每个人所接受。使徒們为此也用了不少的劝說。事实上，«使徒书»的目的是諄劝人过一种生活，使徒們认为是最宜于使人的宗教之心愈强。我們在这里未尝不可以重复我們从前說过的話，使徒們不但領受了宣讲基督的历史的能力，并且用神迹以证明基督的历史，正如預言家也接受了这种能力，而且使徒們也接受了随他們认为怎么劝人好就怎么劝人的权力。保罗說(«提摩太后书»第一章第十一节)：“我于是被派做个传道的、使徒和非犹太人的教师；”又說(«提摩太前书»第二章第七节)：“我于是被派为一个传道的与使徒（我說的是实話，沒有說謊），作非犹太人的教师，教导他們相信，学习眞道”。我說，这些段分明证明了当使徒和教师的特征：保罗在«腓利門书»第五章第八节里立下了使徒和教师有随意在任何地方劝誡任何人的权力：“所以，虽然我靠着基督能放胆吩咐你做方便的事，可是，”等等，在那里我們可以看到，如果保罗要命令于腓利門的是保罗以一个預言家的資格受自上帝的，并且以一个預言家的地位不得不說，他就不能把上帝的命令变为悬求了。所以我們必須认为他是指劝誡的許可权，这劝誡許可权是他以一个教师的資格得到的，不是以

一个預言家的資格得到的。我們还沒有說得很明白，每个使徒可以选擇他自己的教导人的方法，我們只說到，由于他們是使徒，他們是教师又是預言家；如果我們借助于我們的理智，我們就可以清清楚楚地看得出，有教导的权也就有选擇方法的权。可是从《圣经》来引证据也許更要令人滿意一些。在《罗馬人书》第十五章第二十节中分明說每个使徒选擇他自己的方法："是的，我已竭力传布福音，不在有人提到基督的地方，怕的是在别人打下的基础上造房子。"若是所有的使徒都采用同样的方法来教导人，在同一基础之上建造起基督教来，保罗就沒有理由称另一位使徒的工作为"另外一个人造的基础"，因为那应該是完全和他自己的一样。他称之为另外一个人的基础，这证明每个使徒把他的宗教上的訓导建筑在不同的基础上。这就好像别的一些教师們，他們各有自己的教授法，宁願教沒有从过师的无知的人，无論所教的科目是科学，是語言，甚或是数学上无可爭辯的眞理。不但如此，如果我們眞要是小心地把《使徒书》都看一下，我們就会看到，虽然对于宗教的本身使徒們的意見是一致的，可是对于宗教所依靠的基础是什么，他們的意見是有分歧的。保罗为的是加强人們的宗教的信仰，告訴他們济渡完全依靠上帝的恩惠，保罗主张人只能倚仗信心，不能倚仗行为，不能靠行为以自全(《罗馬人书》第三章第二十七、二十八节)；事实上他讲道的主张完全是預定論的說法。反过来說，雅各說人可以靠行为，不仅可以靠信心(《雅各书》第二章第二十四节)，把宗教只限于很少数的几个因素，置所有保罗的爭論于不顾。

最后，毫无疑問，由于使徒們为宗教所抉擇出来的这些不同的根据，很多的爭吵与党派在很早的时候就把教会弄得混乱了。这

些爭吵与党派将来还一定永远要把教会弄乱了，至少要等到宗教与哲学的思辨分开，把宗教还原为基督与其門徒們所教的几条簡单的教义时为止。这件事是使徒們做不到的，因为那个时候人类不知道福音，为避免福音的新奇要刺人的耳朵，須使福音适合于当时人的脾气(«哥林多后书»第九章第十九、二十节)，建筑在那时最通常的为人所认可的基础之上。

这样說来，在使徒們中，做哲学功夫的莫过于保罗了。他是被喚去对非犹太人传道的。别的使徒們对犹太人传道，犹太人是看不起哲学的，这些使徒們也照样迁就听众的脾气(«加拉太书» 第二章第十一节)，所传的教与哲学的思辨完全无关。我們这个时代若能見到有种宗教也免于迷信的束縛，那么我們这个时代又会多么幸福呢!

第十二章　論神律的眞正的本原，为什么称«圣经»为神圣的，为什么称之为«圣经»。为什么因为里面是上帝的話，传到我們，沒有訛誤

那些认为«圣经»是上帝从天上給人們送来的口信的人一定会叫起来，說我犯了冒犯圣灵的罪，因为我說«圣经»是有錯誤的，割裂了的，妄改过的，前后不符的；說現在的«圣经»是断簡残篇，并且說上帝和犹太人定的神約的原文已经失传了。可是我想他們稍加思索一定就会不再吵嚷。因为不只理智而且預言家与使徒們表示过的主张公然說上帝的永久的经典与神約，也犹之乎眞正的信仰，

是以神力刻在人的心上的，也就是刻在人的精神上，这就是上帝的神約的眞正的原本，上边盖上了他的印，即他自己的观念好像加上他的神性的影像。

宗教是当做成文法传給古代希伯来人的，因为他們在那个时候还很幼稚，但是后来摩西(《申命記》第三十章第六节)，和耶利米(第三十一章第三十三节)預言主把他的律法写在他們心里的时候就要到了。所以只有犹太人，并且其中主要是最多克教徒，爭写在书板上的律法；那些心上刻着律法的人最不需要加入这个竞爭。所以，仔細思考的人在我的文章里不会找到与《圣经》或眞正的宗教和信仰有不合之处，或有什么意在削弱宗教或信仰的东西。正相反，他們就会見到我已加强了宗教，如我在第十章之末所說；眞的，若不是如此，我一定是早已打定主意保持緘默，不但如此，算做解決所有困难的一条出路，我会說《圣经》中有最深奥的隐蔽的神密；但是，因为这种說法已经引起了在第五章之首所談到的很大的迷信与别的一些有害的結果，我认为这样办是不必要的，特別是因为宗教用不着迷信的装飾，倒是，相反的，有了这样的装点，宗教就失掉一些光彩。

但是，有人要說，虽然上帝的律法是写在心上，《圣经》仍然是上帝的经典，說《圣经》是割裂了的有舛錯的并不比这样說上帝的经典更为合法。我恐怕这样駁难我的人是过于心急，說不上虔誠，他們有把宗教变为迷信，崇拜紙墨为《圣经》的危险。

我相信这是确实的；我沒有說任何对不起《圣经》的話，凡我說的話沒有我不能用最显明的論证证明其为眞的。所以我确信我沒提出任何不虔誠甚或有不虔誠的意味的話来。

我承认，有一些瀆神的人，宗教在他們是一种負担，他們根据我所說的話去随意做有罪的事，并且，沒有任何理由，只是由于他們情欲的主使，断定《圣经》中处处是錯的，是假造的，所以其权威等于零。但是对这样的人是帮不上忙的，因为成語說得好，話任凭說得多对，也会歪曲成不对。那些放纵情欲的人随便可以找个借口，古时那些有《圣经》原本，有圣約匱的人，甚至他們里面預言家与使徒們本人也不比現在的人更好一些。人类的本性，(犹太人与非犹太人)，从来一直是一样的，历来德性是极其少見的。

但是为免除疑虑，我要在这里說明，《圣经》或任何无生命的东西在什么意义之下应該叫做神圣的；也要說明上帝的律法其本质是什么以及上帝的律法何以不能包含在几卷书里；最后，我也要說明，就《圣经》告訴人为服从与济度什么是必要的而論，《圣经》不可能是有舛誤的。从这几点看来，人人都可以断定我旣沒說任何反对《圣经》的話，也沒提出任何立脚点可以为不敬神的根据。

若是一件东西原为的是提倡虔敬，这件东西就被称为是神圣的，并且只要是为宗教所用，就继续称为是神圣的。若是用的人不虔敬了，这东西就不称为是神圣的了。若是这东西淪为卑賤的用途，从前称为神圣的就变为不洁与瀆神的。例如，雅各主教称某个地点为上帝的房子，因为他在那里崇拜启示于他的上帝，預言家們称同一地点为罪恶的房子(《阿摩司书》第五章第五节与《何西阿书》第十章第五节)，因为以色列人受唆使慣常在那里祭祀偶像。另外一个例子把这件事弄得极为明白。字之有意义完全是从用法来的。若是按字的一般所公认的意义排列起来使讀这些字的人得到感动而敬神，这些字就变为神圣的了，这样写的书也就是神圣

的。但是，如果字的用法后来废弃了，字沒了意义，或书完全为人所忽視，无論是由于不好的动机或是因为用不着了，那么这些字与书就要丧失了用处与其尊严。最后，或是如果字的常用的意义誤用为反面的意思，那么这些字与有这些字的书就变成不洁的与瀆神的，而不是神圣的了。

因此之故，任何东西，离开心，沒有自身絕对是神圣的，或瀆神的不洁的，而只是相对的。从《圣经》里的好多段看来，这一点是很清楚的。从許多例子里单挑出一个来說吧，耶利米說（第七章第四节）他那时候的犹太人称所罗門的殿为上帝的殿是錯誤的，因为，如他在同章中接着所說，只有在殿有崇拜上帝和卫护正义的人去的时候才叫做上帝的殿，但是，如果变成杀人犯、盗贼、邪教徒以及别的坏人去的地方，那就变成恶人的窟穴了。

奇怪的很，《圣经》中沒有一个地方告訴我們圣約匱結果怎么样了，虽然无疑地是被毀了，或是与神殿一同烧毁了。可是沒有一件别的东西希伯来人认为是更神圣，更可尊敬的了。这样說来，只要是《圣经》感动人类使之虔敬上帝，《圣经》就是不可冒犯的，其中的話就是神圣的。但是，如果《圣经》完全为人所忽略（犹太人从前就是忽略《圣经》），就变成了只是紙和墨，变为俗用或败坏了。可是，虽然《圣经》这样被败坏或毁伤，我們不可以說上帝的经典也有这样的遭遇，否則，我們就类乎犹太人，他們說上帝的殿宇的圣堂毁于火了。耶利米关于律法是对我們这样說的，因为他这样责备他那时候不敬神的人："为什么你說我們是主人，我們有主的律法？眞是白白給了人了，律法师們的笔白白地"（用了），就是說，你說你掌握《圣经》，你有上帝的律法，是錯誤的；因为还沒有使它发生效力。

当摩西毁坏了最初的十誡，他絕不是一怒从他的手里把《圣经》扔了，把它毁坏了，这种举动对于摩西或《圣经》是不可想像的。他只是把石版弄坏了。这些石版虽然从前因为含有神約，因有神約犹太人有服从上帝的义务，因而是神圣的，可是当神約因崇拜牛犢违犯了的时候，这些石版已经丧失了其神圣不可侵犯的性质，所以和圣約匱是一样的易于丧失。我們若是想到最神圣的东西圣約的眞正的原本已经完全丧失了，就无怪摩西原来的文件現在已不复存在了，无怪我們現在所有的各卷遭遇了我們所描述的命运。

所以，那些非难我們不敬神的人就算了罢，因为我們沒有說任何冒犯《圣经》的話，我們也沒敗坏《圣经》。但是，如果他們泄憤泄得正当，就还让他們发脾气罢，因为古时的人的恶意把圣約匱、神殿、上帝的律法、以及所有那些被认为是神圣的东西污辱了，使那些东西敗坏。不但如此，根据在《哥林多后书》第三章第三节中使徒所說的話，如果他們有"基督的信，不是用墨写的，而是用活上帝的灵写的，不是写在石版上，而是写在心版上的，"他們就不要再崇拜这封信，不要再为这封信着急了。

我想我已充分說明在那方面《圣经》应該算是神圣不可冒犯的。我們現在可以看得出"主的经典"这話应該作什么解释了；希伯来原文 debar 的意思是字、話、命令、东西。一件东西之所以存在的原因在希伯来文中說是由于上帝或与上帝有关，这已经在第一章中詳細說过了。我們不难从此可以看出《圣经》对于字、話、命令、或上帝之物这些話賦予什么意义。所以我无需乎把在那里說的話重說一遍，也用不着把論奇迹那章中第三項中所說的話加以重复。为更能了解我就要說的話，提一提从前說过的話就够了。

就是，主的经典若是不指上帝自己的时候，其意义是指在第四章中所讲过的神圣的律法；换句話說，以賽亚說（第一章第十节）宗教对于人类是普遍而且共通的。宗教告訴人純正的生活不在于仪式，而是在于博爱与一顆純正的心，称之为上帝的律法与上帝的经典，都是可以的。

“主的经典”这話也用做比喻，是指自然的秩序与命运。（的确，自然的秩序与命运事实上是依賴与遵从神圣的自然的永恒的命令的。）特别是指預言家所預見的这种秩序的那些部分。因为預言家理会将来的事物并不把它当做自然原因的結果，而是把将来的事物看作上帝的命令的。最后，“主的经典”这話是用以指任何預言家的命令，只要是他窺見了“主的经典”是借他的特殊的才能或能預言的秉賦，不是借理性的天然之力。这种用法主要之来源是預言家对于上帝的观念普通是把上帝看做是立法者。这我們在第四章中已经說过了。这样說来，«圣经»之称为上帝的经典有三个原因：因为«圣经»教人以眞正的宗教，上帝是这眞正的宗教的永恒的創始者；因为«圣经»叙述将来事情的預言，好像这些預言是上帝的命令；因为大致說来«圣经»的原来的著者，不是借他們的普通的天然的才能以窺見事物，而是借他們所特有的一种力量以窺見事物，并且按照上帝所說的把这些事物公之于人。

虽然«圣经»的内容有不少是关于历史的，可以为天然的理智所了解，可是«圣经»这个名称是来自书中主要的题材的。

这样說来，我們不难看出怎么上帝可以說是«圣经»的著者。那是因为里面包含眞正的宗教，不是因为他要传給人們一些书。从而我們也可以知道分为«旧約»与«新約»的理由。有«旧約»与

《新約》之分是因为在基督之前传布宗教的預言家是借在摩西之下所訂的契約把宗教当做国家的法律来传教的。而在基督之后的使徒們完全是借着基督的受难把宗教当做普遍的宗教来向所有的人传教的。《旧約》与《新約》划分的原因，不是因为这两部分在教义上有什么不同，也不是因为《旧約》与《新約》写成做为神約的原本，最后，也不是因为普遍的宗教（普遍的宗教完全与我們的天性相合）是新的，对于不知道普遍的宗教的人又当別論。《福音书》著者約翰說："它在世界里，世界沒有理会它。"

这样說来，即使比我們現有的《旧約》与《新約》更少一些卷，我們仍然是有上帝的经典的（我們說过，上帝的经典完全与眞正的宗教是一回事），就是我們現在也不以为我們丧失了《圣经》，虽然我們缺了許多主要的著作，如《律法书》，这书是当做神約的原本小心地看守在神殿里的，还有《战书》，《史书》，还有很多別的书。現在的《旧約》就是根据这些书編纂的。以上的結論有許多理由可为根据：

Ⅰ.因为《旧約》与《新約》里的各书不是在一个地方为了万世由明令写成的，而是許多人的著作的偶然的湊合，是各人迫于他那个时代和他的性癖而写的。預言家得到召喚，吩咐他們警戒他們那时不信神的人。还有《使徒书》，都可以分明证明以上所說的話。

Ⅱ.因为懂得《圣经》和預言家的意思是一件事，懂得上帝的意思或眞实的眞理是另一件事，二者頗有不同。这是可以从我們在第二章中所說的推出来的。在第六章中我們說明了这可用于历史的叙述与奇迹，但絕不能用之于与眞正的宗教与道德有关的問

題。

Ⅲ.因为《旧約》各书是自許多材料选录而来，是由法利賽人委員会所搜集与核准的，如我們在第十章中所說。《新約》各书也是由一些委員会自許多材料选录的。这些委員会把許多人认为是神圣的别的一些书摒斥，以为是伪的。但是法利賽的和基督徒的这些委員会不是由預言家組织成的，里面只是一些有学识的人和教师。可是，我們必須承认他們选擇的时候他們的向导是对于《福音书》的尊敬。所以他們一定知道上帝的律法是什么。

Ⅳ.因为使徒們不是以預言家而是以教师的資格而写作的(看末章)，并且无論什么方法，凡他們认为最能适合于讀者的，他們就加以采用。因此，在《使徒书》里有很多东西(如我們在上章之末所說)对于济度是不必要的。

Ⅴ.最后，因为在《新約》中有四个福音著作者。几乎不能让人相信上帝会企图把基督的生平叙述四回，这样把基督的生平传达給人类。因为虽然在一《福音书》里說的有些細目是另一《福音书》里所沒有的，并且一《福音书》常常帮助我們了解另一《福音书》，我們不能因此就說书里写下来的对我們都是非常重要的，說上帝选擇了这四位福音著作者为的是人对于基督的生平有更好的了解；因为每个福音著作者是在一个各别的地方传布福音，每个福音著作者是用浅显的話按他所传布的把福音写下来，为的是基督的历史这样才可以清楚地說出来，其目的不是为解释别的几位福音著作者。

若是比較各种叙述之后有些段了解的更好更容易，这些段是偶然的結果，为数并不多，这些段长此不为人所知不会有損叙述的

明晰或人类的幸福。

我們現在已经說明,«圣经» 只有影响宗教或神律的时候才能称之为上帝的经典;現在我們必須指出,关于这些問題,«圣经» 既沒有錯誤, 也不是妄改过的,也不是有舛誤的。我这里所謂錯誤、妄改、舛誤,是指写得很不正确。即使把文字研究一番或根据 «圣经»都不能知道其意思何在。就«圣经»包含神律而論,我不能过甚其辞說«圣经»从来一直是保存着相同的母音符号, 相同的字母或相同的字(我把这个留給摩所来和别的一些崇拜字母的人去证明),我只是主张,只有因为有意义, 話才能称为是神圣的,«圣经»里面的意思传到我們現在,是沒有舛誤的,虽然原来的字句比我們所想像的或許常有变动。我前面已经說过, 这种变动絲毫无損于«圣经»的神性,因为,«圣经»若是用不同的字句或語言来写, 其为神圣的仍然是一样的。在这种意义之下神律传到我們現在是沒有舛誤的。这样說是不容爭辯的。根据«圣经»本书, 我們毫无困难毫无含混地可以知道其主要的箴言是:最要紧的是要爱上帝,爱邻人如自己。这一段不可能是伪造的, 也不可能是由于一个草率弄錯了的抄书的人所致。因为若是«圣经»曾经提出来了一个不同的教义,«圣经»就必須把«圣经»的整个教义加以改变,因为这是宗教的奠基石, 缺了它整个結构就要头向下落在地上。«圣经»就不会是我們正在从事研究的作品, 而是一件很不同的东西了。

所以,我們坚信这一直是«圣经»的教义,因此, 不会有足以損害教义的錯誤混到«圣经»里大家馬上看不出来;也沒有人妄改«圣经»成功,发現不出他的用意之坏来。

因为这块奠基石是完整无缺的, 我們不得不承认一定依賴这

块基石的别的段也是如此。那些段也是基本的，例如，上帝存在，他預見一切事情，他是万能的，由于他的命令好人兴旺恶人落空，最后还有，我們的拯救完全要靠他的恩惠。

这些是«圣经»通盘清清楚楚地教人的教义，«圣经»也非这样教人不可，否則，所有其余的就是空洞沒有根据的；对于别的道德信条我們也是一样地确信，那些道德信条分明是建筑在这个普遍的基础之上的，例如，維持正义，帮助弱者，不杀人，不羡慕人的財貨，等等。我再說一遍，像这样的箴言，人的恶意与时代的推移都沒有力量加以毁坏。因为如果这些箴言的任何部分散失了，这損失就要馬上从基本原則弥补上，特别是博爱这个教义。这个教义在«旧約»与«新約»里处处最得到称揚。不但如此，沒有一种可想像的罪恶因为过于凶恶还沒人犯过，虽然这是不錯的，可是还沒有人要毁坏律法或介紹一种不敬神的学說来代替永恒的于人有益的学說以卸脱其罪恶。人的天性之生成是这样的，凡是做了坏事的人(无論其为君或为民)都想法子用假的口实以装点其行为，直到好像他所做的事只是公正的。

所以，我們可以断定，«圣经»所教的神律传到我們現在是沒有訛誤的。除此以外，有几件事实我們可以确信是忠实地传下来的。例如，希伯来史里主要的事情，这些事情是任何人都很熟悉的。从前犹太人慣常用詩来歌咏他們的国家的古代史。关于基督的生平与所受的苦难的主要事实经过全罗馬帝国也是立刻传到外国。所以几乎不能相信历代所传下来的福音故事的梗概与原来所承受的故事不同，除非差不多每人都这样相信，我們想这是不会的。

这样說来，凡是伪造或錯誤之处只能是与細目有关的，是某历

史或預言中一些情形。这历史或預言意在鼓动人使之更为敬神；是在某一奇迹中的情形，这奇迹的目的在使哲学家們惊惶困惑；最后，或者是在与宗教相混了的一些思辨問題中的一些情形，思辨的問題与宗教相混，这样有的人就可以用神圣权威之借口以支持他自己的虚构。但是这些事物无論訛誤多或訛誤少，都与济度沒有什么关系，我在下一章就要加以詳細的說明，虽然从我已說过的看来，特別是第二章，我想这問題是十分明显的。

第十三章　論《圣经》只教人以很簡单的教义，这种簡单的教义足能致人以端正的行为

在本书的第二章中我們曾经指出，預言家們赋有非常强的想像力，但是沒有理解力；并且指出，上帝所启示于他們的只是些很簡单的事物，不是含有哲理奥义。上帝把他所传达于人的应合預言家以前所形成的意見。我們在第五章中也曾经說过，《圣经》只传授容易为一切人所理解的眞理；不是从定义与原理来演繹推断出它的結論来，而是把主张很簡单地加以陈述。并且，为引起信仰，《圣经》借着奇迹与历史中所見的经验，把主张加以論证，并且用最能吸引一般人的心的笔調与辞句把书中的眞理說出来（請与第六章第三部分相对照）。

最后，我們在第七章中证明过，了解《圣经》的困难只是在語言上，不是在論证的深奥。

除这些点之外，我們还可以說，預言家并不是只对有学問的人

传道，而是沒有例外地对所有的犹太人传道。但是使徒們是慣常在教堂中布福音，在教堂中有公众集会。这样說来，《圣经》的教义里沒有高深的思辨，也沒有含有哲理的推理，其中所包含的只是些簡单的事物，是智力最迟鈍的人所能了解的。

所以我十分惊訝，我提到过有些人很巧，他們在《圣经》中看出一些奥义来，这种奥义过于高深，他們不能用人类的語言来解释。这些人把很多哲学上的思辨輸入到宗教里，把教会弄得好像是个学院，宗教像是一門科学，說得更确切一些，好像一場爭辯。

无怪自夸有超自然的智力的人不願把知识的优胜让給只有普通的才能的哲学家了。但是，若是我发見他們所教的任何思辨上的教义不被非犹太人的哲学家們认为是很平庸的，我就很惊訝了。他們把那些非犹太人的哲学家們竟认为是盲目的；因为，如果我們一追究藏在《圣经》里的奥义是什么，我們所見的只是柏拉图或亚里士多德等人的思考，一个无知的人梦見这些思考倒比一个有才能的学者从《圣经》中穿凿附会出这样的思考来更为容易。

但是我不願意絕对地断言《圣经》中不包含哲学范围內的教义，因为在上一章中我曾指出过一些这类的东西算是基本原則；但是我敢說，这类的教义是很少而且是很簡单的，这些教义的确切的性质与定义我現在就要加以說明。这事并不难，因为我們知道《圣经》的目的不在告人以科学的知识，因此《圣经》只要人順从，《圣经》責难固执，而不怪罪无知。

不但如此，旣是順从上帝完全在于爱人（因为凡以爱人为順从上帝的方法的人就是如圣保罗所說〔《罗馬人书》第十三章，第八节〕遵从了律法），所以《圣经》所惟一推崇的知识是一种能使所有

的人像已說过的那样順从上帝的知识。若是沒有这种知识人就变得难治或无服从的訓练。与此点无直接关系或有关自然事物的知识的别的思辨問題和《圣经》不相干，应該完全与宗教分离。

那么，我們已经說过，虽然人人現在都很能亲切地看出这个眞理，但是，鉴于宗教完全系于这个眞理，我要把这整个問題解释得更确切，更清楚一点。为达到这个目的，我不得不先证明，从理智方面来认识上帝，或确切地认识上帝，不是像順从那样一种施于一切好人的秉賦；并且我进一步要证明，上帝借預言家需要人人，沒有例外都要有的对于上帝的认识，須知只是一种关于他的神圣的公正与博爱的认识。这两点不难证之于《圣经》。第一点是分明可以从《出埃及記》第六章第二节中看出来。为的使人看出施于摩西的殊恩，上帝在那里对他說道："我从前对亚伯拉罕、以撒、雅各，显現为 El Sadai（全能的上帝），但是我名耶和华，他們不曾知道。"为的是更易于了解这一段起見，我不妨說，El Sadai 在希伯来文意思是指能使人满足的上帝，意思是說他使人人都满足需要；而且，虽然 Sadai 常常用来指作上帝，我們可以断言处处是暗含有 El（上帝）这个字的。复次，我們須知在《圣经》中耶和华是惟一的一个字指上帝的絕对本质，与創造物沒有干涉。因为这个道理，犹太人主张，严格說来，这是上帝的惟一的名字；其余一些用的字不过是些名衔而已；实在說来，上帝的一些别的名字，无論是名詞或是形容詞，只是表示属性，是他的所属，是就与創造物的关系或借創造物而显示来想像的上帝。所以，大家知道，El 或 Eloah 的意思是有力量，就其至尊无上来說，只适用于上帝，正如我們称保罗为一个使徒一样。他的权能表明在附带的 El 这个形容詞中，意

即伟大、可敬畏、公正、仁慈，等等，否則，El 用作多数的时候，意义是一个，把所有的意思包括在內，是《圣经》中常用的辞句。

那么，因为上帝告訴摩西說，他不是以耶和华之名为主教們所知，可知主教們并不知道表示上帝的絕对本质的上帝的任何属性，只知道他的事績与諾言，就是說，在可見的东西中所显示出来的他的力量。上帝这样对摩西說并不是为的是譴責主教們，說他們不忠实。相反的，而是一种称揚他們的信仰与信心的方法。因为，虽然他們对于上帝不具非常的知识（摩西有这种知识），可是他們认为他的諾言是固定不移的；而摩西，虽然他对于上帝的思想更要高尙，却对于神圣的諾言有所怀疑，并且对上帝报怨說，不但所答应的解脫不能实現，以色列人的前途已经变得黑暗了。

因为主教們不晓得上帝的特殊的名字，又因为上帝对摩西提过这件事，贊揚他們的信心与专誠，所以，和賜与摩西的非常的恩惠相比，如我們最初所說，人并不由命令必須知道上帝的属性，这种知识只賜給忠誠的几个人。这值不得再多引《圣经》为例，因为大家一定都知道，在所有的好人中对于上帝的认识并不相同。而且，一个人不能下命令让他有智慧他就有智慧，也就正如不能命令一个人生存他就能生存。用命令可以使男女儿童都一样地服从，但是不能都有智慧。若是有人告訴我們說，懂得神的性质是不必須的，但是我們只須相信这些性质，用不着证明这些性质，这样說的人是不足取的。因为看不見的只能用心来知觉的，除证明外沒有別的方法可以了解。若无证明則对象就无由理解。耳聞关于这种事物的讲說重复若干次不能指明或获得这些事物的意义，正如鸚鵡或傀儡說沒有意义的話。

在我更进一步討論以前，我必須解释怎么会《創世記》中常告訴我們說教主們用耶和华传道，这完全与我們上边所引的原文矛盾。参考第八章中所說立刻就可以說明这个难点。在那里說过《摩西五书》的作者談到事物或地方的名字，并不总用他执笔时那些事物或地方的名字，而是用他同时的人所最熟知的名字。在《摩西五书》中說，教主們讲道用耶和华这个名字讲上帝，不是因为这是教主們所借以获知上帝的名字，而是因为这是犹太人最崇敬的名字。我是說，这一点必須注意，因为在《出埃及記》中分明說上帝不借这个名字为教主們所知；而且在第三章第十三节中說，摩西要知道上帝的名字。那么，如果这个名字已经为人所知，摩西会是知道的。这样說来我們必須得出已经指出来的結論，就是，忠誠的教主們并不知道上帝的这个名字，关于上帝的认识是賜与的，不是由神下的命令。

現在应进而論我們的第二点，证明上帝借預言家只要人知道他的公正与博爱，那就是說知道他的性质，这些性质是某种生活方式就能使人模仿的。耶利米用这些話（第二十二章第十五、十六节）来說明这个意思："你的父亲岂不是也吃，也喝，也实行公平和正义嗎？那时他得了福乐。他为穷困的人伸寃，那时就得了福乐。这不是为认识我嗎？主說。"在同书第九章第二十四节中那些話說得一样清楚。"但是让那贊美的人因此贊美吧，他了解我，知道我，我就是主，在世上实行仁爱，公平和正义；因为我喜欢这些事，主說"与此同样的教义可以从《出埃及記》第三十四章第六节中看出来，在那里上帝对摩西只启示表明神的公正与博爱的那些性质。最后，我們可以請注意《約翰福音》里的一段，这一段我們以后还要更

加詳論。这位使徒只借博爱来解释上帝的性质(因为沒人看見过他),他的結論是,据有博爱的人就据有上帝,是眞正认识上帝的人。

这样我們已经知道摩西、耶利米和約翰用很短的篇幅把大家对于上帝都須要有的认识总結起来,并且他們把关于上帝的认识說成是与我們所說的正是一样,即上帝极其公正,极其慈爱,换言之,即純正生活的一个完善的典型。我們还可以說《圣经》中沒有一处給上帝下过明白的定义,并且除了这些性质以外,沒有指出他的任何别的应該了解的性质,也沒有用直截的辞句称頌上帝的别的性质。所以我們可以得一个广泛的結論,即,理智上对上帝的认识,也就是认识上帝的性质的原样,无論借怎样的一种生活人类都不能模仿,也不能当做榜样来学,这种理智上对上帝的认识完全与行为的純正的規矩、信心、或天启的宗教无关。因此之故,关于这一点,人可以完全錯誤而不蒙受有罪的罪名。如我們在第二章中所說,上帝把自己迁就当时存在的意見和預言家的想像,或忠信的人对于上帝有不同的看法,我們現在用不着再奇怪了;我們也用不着再奇怪圣书把上帝說得很不正确,說他有手、脚、眼、耳、心灵,从一个地方到另一个地方的行动;或圣书說他有情緒,如嫉妬、慈爱等等。最后,圣书把他描述为一个审判者,在天上坐在一个宝座上,基督在他的右边。这种說法是适应大众的理解力的,《圣经》的目的是为使人变得順从,不是为使人博学。

尽管如此,一般的神学家遇到这种他們不能从理智上与神的性质相調适的句子的时候,他們就主张这些句子应該看做是比喻之辞,遇到他們不能了解的段落,他們就說应該从字面来解释。但是,如果《圣经》中这类的每个句子都必須看成比喻,按比喻来理

解，則《圣经》必不是为人民与沒有学問的大众而写的，而主要是为渊博的专家与哲学家而写的了。

如果虔誠地单純地信奉我們方才所引的关于上帝的观念是一种罪，則預言家鉴于人民的柔弱的心灵，本应极其謹愼地避免用这类的句子。并且，从另一方面来說，应該先把需要了解的上帝的那些性质适当地清楚地加以說明。

这一点他們完全沒有做到；所以，我們不能认为一些意見离开行动单就其自身来讲是敬神的或不敬神的，而是我們必須主张，一个人的信仰是敬神的或是不敬神的完全要看他是有此信仰可以使之順从还是因此信仰他流于放蕩至于犯罪与反叛。若是一个人由于相信眞理变得不逞难治，則他的信仰就是不敬神的；如果由于相信錯誤的东西，他变得順从，他的信仰就是敬神的；因为对于上帝的眞正的了解不是由命令而来，而是来自神的賜与。上帝所需求于人的沒有别的，只有对于他的神圣的公正与仁爱的眞正的了解，这种了解对于科学的准确性是不必須的，而对于順从却是必須的。

第十四章　信仰、信神的定义，信仰的基础，信仰与哲学永远分了手

欲眞正了解信仰是什么，最重要的是必須懂得《圣经》不但是适合預言家的智力，也迁就形形色色浮躁的犹太大众的智力。这是凡对于这一点稍加考虑的人都可以看得出来的。因为他們就要知道，一个人若把《圣经》的內容不分皂白都认做是上帝的普遍的

絕对的教义，不把书中那些迁就一般人的智力的东西准确地区划出来，就无法不把大众的意見与神圣的教义相混，把人的判断与議論誉之为上帝的教訓，把《圣经》的权威用之不当。我是說，誰沒有看出来許多宗派的人以矛盾的意見做为神圣的文件以教导人就是这个緣故？他們还用許多《圣经》上的原文以支持他們的主张，以致在比利时这已成为一句成語，意思是說，沒有一个异教的人沒有一段经文。圣书不是一个人写的，也不是为一个时期的人写的，而是出自脾气不同的許多著者的手笔，写作的时期自首至尾几乎亘两千年，还許比这更要长些。但是我們不因为这些宗派里的人使《圣经》里的話迁就他們自己的意見而責备他們为不敬神。这样說来，原是《圣经》里的話拿来迁就大众的理解力，人人都可以把这些話这样处置，若是他认为这样做关于公正与仁爱的事他就可以更适合地順从上帝。但是我們却責备一些人，他們不許人以这样的自由，对与他們意見不同的人却加以迫害，认为这些人是上帝的敌人，哪怕那些人的为人是多么忠实与合乎道德。反过来說，他們却爱惜与他們意見相同的人，无論那些人是多么愚蠢，认为那些人是上帝的选民。这种行为是想像所及的最恶劣，于国家最为危险的。

所以，为的是划出个人的自由应該达到的界限，决定什么人要看做是信实的人，尽管他們持有不同的意見，我們必須把信仰与其要素加以界說。我希望能在这一章做到这一点，也要把信仰与哲学分开，把信仰与哲学分开是全书的主要的目的。

为的是适当地进而讲到論证，我們且把《圣经》的主要目的与对象重述一下。这可以作我們明确信仰的标准。

在前边一章里我們說过《圣经》的目的只是在教人遵奉順从。这一点我想是沒人能怀疑的。誰沒有看出来《新旧約》只是为达到这个目的的不同的学派，除了使人类兴起自願的順从之外別无其他的目的？口为(不重复我在上章中所說的)我要說摩西不想借理智使犹太人信服，而是借契約、誓言、施惠来約束他們；更有进者，他威吓他們如果他們犯法就要受到惩罰，并且許下奖賞，若是他們順从律法。这一切都不是教人以知识的方法，而是为了使人順从。《福音书》的教旨只是严切令人有单純的信仰，即，信仰上帝，崇敬他，这就等于順从他。这一点是极其分明，我无需征引《圣经》中推崇順从的一些原文来闡明，这种原文在《新旧約》中是很多的。而且，《圣经》在很多的段落中很清楚地告訴人，为了順从上帝，人人应該做什么；这件应做的事的全部总結为爱人。所以，不能否认，凡听上帝的命令，爱人如己的人，按律法来說是眞順从，眞幸福，而恨別人，置他人于不顾的人，是叛逆頑梗。

最后，誰都可以看得明白，《圣经》不是为有学問的人而是为各时代各民族写的和传布的。所以我們可以确信，除了实行《圣经》的主要的箴言所絕对必須的以外，我們不受《圣经》之命的束縛，一定要信任何事物。

这样說来，这个箴言是天主教的整个的信仰的惟一标准，所有需要相信的教条只应以此为定。这是十分明显的。有一件事也是十分明显的，就是，信仰的所有别的教义只有用理智才能从这个箴言合理地演繹出来，我让大家自己来决定，何以教会中会发生那么許多分裂不合，除了在第七章之首所提議的之外能有什么别的原因嗎？因为这些原因我不得不根据我們所发見的基础来把决定教

义的方法解释一下，因为若是我不这样做，而把这个問題用寻常的方法来解决，人家說我轻然諾就不算不公平，因为我可以证明，誰都可以把自己喜欢的教义借口說是达到順从的必要的方法而引到宗教中，特别是关于神的性质的問題，更是如此。

所以，为的是把这件事解释得条理井然，我先从把信仰下个定义做起。根据上边所立的原則，信仰的界說应該如下：

信仰在于对上帝的了解，无此了解則对上帝的順从是不可能的。順从上帝这一件事就是暗指了解上帝。这个定义极其清楚，是分明由我們已经证明过的东西而来，所以无需加以解释。其中所含的結論我現在要簡短地加以指明。（Ⅰ）信仰单就本身而論不是有益的，其为有益是就其所含的順从而言，正如雅各在他的«使徒书»第二章第十七节中所說："信仰离开善行是死的"（参看引文的全章）。（Ⅱ）凡真正順从的人一定有純正的使人得救的信仰；因为如果有了順从，一定也就有了信仰，正如雅各清楚地这样說（第二章第十八节）："离开你的善行单把你的信仰让我看看，我就要用我的善行让你看看我的信仰。"約翰在第一书第四章第七节中也說："凡爱人的人都是为上帝所生，都了解上帝。不爱人的人不了解上帝；因为上帝就是爱。"我再說一遍，从这些段原文看来，可見我們只能就一个人的事功来判断他是信神的或是不信神的。如果他做好事，他就是信神的，不管他的教义和其余的信神的人的教义差多少。如果他做坏事，尽管他說的沒有什么不合，他是不信神的。因为順从就包含信仰，信仰离开事功是死的。

約翰在上边所引的那一章的第十三节中教人以同样的教义，他說："我們借此可以知道，我們寓于他之中，他寓于我們之中，因

为他已经把他的心灵交給我們，"那就是說，爱。他前此曾经說过，上帝是爱，所以他根据他自已所承认的原則得結論曰，凡据有爱的人就眞据有上帝的心灵。因为沒人看見过上帝，他推断說，除了借爱他人而外，沒人能了解或意识到上帝。而且，除了爱这个性质，(因为我們共享上帝的爱)沒人能了解上帝的任何性质。

如果这些論证不能算是定論，无論如何，这些論证說明了这位使徒的意思。但是在同一《使徒书》的第二章第三、第四节中的話更清楚得多，因为这些話把我們的主张究竟何在說出来："借此我們的确知道，如果我們遵守他的誡命，我們就认识他。凡是有人說，我认识他，而不遵从他的誡命的人就是个說謊的人，他就沒有眞誠。"

我再重复一遍，由此可見，凡有人迫害受尊敬的、爱正义的人，因为意見不同，而且与他們自已持有不同的宗教上的教义，他們是基督的眞正的敌人。因为，凡人爱正义与博爱，我們借此就知道他是信神的人，凡是迫害信神的人，就是基督的敌人。

最后，可知信仰并不要求教义应含有眞理，而是要求教义应是虔敬的，就是說应引起遵奉之心；虽然有許多教条，其中不含有絲毫眞理，只須信之甚坚，否則，信奉这些教义的人就是不順从了。因为一个想爱正义与順从上帝的人如何能把他知道是与神圣的性质不合的东西崇拜为神圣的呢？但是人可以由于头脑簡单而犯过失。前已說过，《圣经》并不責备无知，而是責备頑梗。这是我們的信仰的定义的必然結果，其枝节都应自上面所立之普遍原則而出，都应来自《圣经》的明显的目的，除非我們要把我們自已的杜撰混入其間。这样說来，《圣经》明白所需者不是含有眞理的教义，而是

为达到順从所不得不有的教义，在我們的心中树立爱人之心，由于爱人之心，我們与上帝合一，上帝与我們合一。

那末，因为每人的信仰之为敬神的或不敬神的，全視其产生順从或頑强而定，与其是否含有眞理无关，又因为大家皆知人的性情是千差万别的，大家的意見不能一致，有些人的意見是如此，有些人的意見是如彼，因此使这一个人发生敬神之心者使另一个人发笑或生轻蔑之心。有上面所述的原因，所以在天主教(或普遍的教)中不会有些教义能在善良的人中发生爭議。有些人也許认为这些教义是敬神的，有些人认为是不敬神的，其实这些教义应完全看其所生的結果以为断。

这样說来，属于普遍的宗教的信条只是一些为达到順从上帝所絕对必須的信条，沒有这些信条順从上帝就是不可能的；至于其余，因为每个人都是他自己的性格的最好的判断者，凡他认为最合于加强他的爱公正之心的，他都应采用。若是如此，我以为在教会中就不会再发生爭执了。

現在我不再怕把普遍的宗教的信条或整部《圣经》中的基本的信条列举出来了。其故是因为根据上边所說可知所有这些信条都归于一个教义，那就是，有一上帝存在，就是，最高的存在，他爱正义与博爱，凡欲得救的都必須順从他，崇拜这个存在在于实行公正与爱人，这些信条不出以下的教义：

Ⅰ．有上帝，也可以說最高的存在，极其公正与仁慈，是純正生活的模范；凡不知或不信其存在的人都不能順从他或知道他是一个审判者。

Ⅱ．他是惟一的。无人能疑这个教义为純乎对上帝虔敬、景

仰与爱所絕对必須的。因为虔敬、景仰与爱是源于超于一切别的之上的一。

Ⅲ．他是无所不在的，也就是万物都容納他。因为若是认为有什么事物可以隐蔽或为他所不知，我們也許怀疑或不知道他那指揮万物的判断是公正的。

Ⅳ．他有最高权統治万物，他凡百施为不是由于被动强迫，而是由于他的絕对的命令与恩惠。万物都必須听命于他，他不須听命于任何东西。

Ⅴ．崇拜上帝只是在于行公正与博爱，即爱人。

Ⅵ．凡以順从上帝为生活方式的人都能得救，并且只有这些人得救；其余那些耽溺于快乐之中的人都要沉淪。如果我們不相信这个，就沒有理由要順从上帝而不纵情享乐。

Ⅶ．最后，上帝赦免悔过的人的罪。沒有人能免于罪，所以若沒有这个信念，都要对得救絕望，并且也沒有理由相信上帝的仁慈。凡坚信上帝出于他統御万物的仁慈与恩惠把人的罪恶赦免，因而觉得燃起对上帝的爱，我是說这样的人是眞本着基督的精神了解了基督，基督与他合一。

为的是每人，无一例外，可以按上边解释过的律法的規定以順从上帝，沒人能否认信奉所有这些教义比什么都要紧。因为如果忽略这些箴言之中的一个，順从就归消灭。但是，至于說上帝（即純正生活的模范）是什么，是火，是精神，是光，或是思想，或是别的，我是說，这与信神完全无关，也就和他如何会是純正生活的模范这个問題与信神无关一样。无論他之成为純正生活的模范是因为他有一顆公正仁慈的心，或是因为万物借他而存在，而活动，因

此我們借他有所了悟，借他能看到什么是眞正的公正与善良，考虑这些問題，各人可以随自己的所好。

更有进者，不管我們主张上帝之无所不在是本质的，还是其无所不在是潜在的；他是用絕对的命令，还是借他的性质的必然以指揮万物；他是像一个君王以发布律法，还是他把律法申明做为永恒的眞理；人順从他是由于自由意志，还是由于神圣命令的必然性；最后，賞善罰恶是自然的，还是超自然的，无論主张什么，信神是不受影响的。这类的問題，如果不是用来助长我們犯更多的罪，或是使我們少順从上帝，是与信神无关的。我要更进一步主张，各人須把这些信条变通，以与他自己的想法相合，須按他觉得能对于这些信条深信不疑来解释，庶几他更能全心全意順从上帝。

我們已经指出，在上古的时候，耶教的信仰就是这样启示的，是按着那个时候的預言家和人民的理解和意見启示和写下来的；所以，按同样的道理，每人須使宗教的信仰合于他自己的意見，庶乎他能毫不迟疑，心中沒有抵触，接受宗教的信仰。我們已经說过，宗教的信仰需要虔誠甚于眞理，并且借着順从而甦生并虔誠起来。因此之故，只有借順从人才能是信神的。說理由說得最好的人不一定是最信神的人，最信神的人倒是行仁义最有成績的人。为的是大家能够和平融洽相处，这种教义对于一个国家是多末有益，多末必需，有多少多大騷乱和罪恶的起因借此可以消除，我請大家自己来判断！

在說下去之前，我不妨說，由于我們方才所說过的，我們不难答复在第一章中我們討論上帝在西乃山上与以色列人的談話的时候所提出来的詰难。因为，虽然以色列人所听見的語声不能使他

們认为上帝的存在是千眞万确，却足以使他們欢欣鼓舞兴起崇拜上帝之心，因为他們已经知道上帝，并且激起他們发生順从的心。这就是这次显現的目的。上帝并不願意把他的本质的絕对的属性（他那时候沒有启示任何属性）告知以色列人，只是要破除他們的硬心腸，使他們順从。所以他对他們不是讲道理，而是用号角的声音，用雷电来感动他們。

我尙有余意要說，就是，在宗教的信仰（即神学）与哲学之間是沒有連結或密切的关系的。凡对于这两項科目的目的与基础有所知的人，我想是不会对这件事实爭議的，因为这两項科目之間正如南北两极一样远。

哲学的目的只在求眞理，宗教的信仰我們已充分地证明，只在寻求順从与虔敬。不但如此，哲学是根据原理，这些原理只能求之于自然。宗教的信仰是基于历史与語言，必須只能求之于《圣经》与启示，这我們已在第七章中說过了。所以宗教的信仰容許哲学的思辨有最大的自由，容許我們对于任何事情爱怎么想就怎么想，不加訶責，只把那些传布易于产生頑固、怨恨、爭端与恼怒的思想的人断为是异教徒与提倡分派的人；反过来說，只把那些竭尽智能劝我們履行仁义的认为是有宗教信仰的人。

最后，因为我們現在所說明的是本书最重要的問題，我要千請讀者在我說下去之前把这两章特别仔細地讀一讀，不怕麻煩在心中考量一番。請他假定我之写作不是意在提新奇的事物，而是在革除一些弊端，这些弊端我希望我可以在将来見到矫正。

第十五章 論神学不是理智的奴婢，理智也不是神学的奴婢，一个理智的定义，这个定义可以使我們承认《圣经》的权威

那些不知道哲学和理智是截然两回事的人，爭論是否应該使《圣经》輔助，成为理智的奴婢，还是理智成为《圣经》的奴婢，那就是說，应該使《圣经》的意义与理智相合，还是应該使理智与《圣经》相合。第一种看法为怀疑論者所采取，怀疑論者否认理智的确实性。第二种看法为独断論者所采取。我已說明这两方面都不对，因为二者之中无論哪种說法，都要我們妄改理智或《圣经》。

我們已经說过，《圣经》并不教人以哲理，而是教人以服从。其中所含的一切都是适应民众的理解力和旣定的意見的。所以那些想使《圣经》适应哲学的人，势必把預言家从未梦見的想法归之于預言家，把預言家的話下一种极端牽强的解释。反过来說，那些要理智和哲学成为神学的奴婢的人，就不得不把古犹太人的偏見认为是神說的話，他們的心中必是滿足于这些偏見，使得心中糊塗。

在法利賽人中，第一个公然主张应使《圣经》合于理智的人是麦摩尼地。他的意見我們已经在第七章中評論过，并且大量地駁斥过。那么，虽然这位作家在他的同时人中頗有权威，关于这个問題，他几乎为所有这些人所背弃。大多数的人都直截了当地相信一个名叫耶乎大·阿尔怕哈的人的意見。这个人因为急于要避免

麦摩尼地的錯誤，陷入了与之正相反的另一錯誤。他主张应使理智輔助《圣经》，完全对《圣经》让步。他以为一段《圣经》不应只是因为与理智不合就用比喻的方法来解释，只是与《圣经》本身(那就是說与显明的教旨）不合的时候才可以这样解释。因此他立下了一个一般性的原則，就是无論《圣经》教条式地告人以什么，明白地肯定什么，必須以《圣经》里的这話自身为根据，承认其为絕对眞理。《圣经》里沒有直接与全书的大旨矛盾的教义。只是有些教义好像是含有分歧，因为《圣经》中的語句其意义常常好像与明白所讲的主旨不合。只有这样的語句我們才可以用比喻的方法来解释。

例如，《圣经》清清楚楚地說是一神的(見《申命記》第六章第四节)，文中沒有一个地方明說是多神的；但是在几段中上帝說到他自己，預言家們談到他，用的是多数；这些語句只是一种說話的方法，并无眞有几个上帝的意思。这些語句要用隐喻的方法来解释，不是因为多神与理智相矛盾，而是因为圣书清清楚楚地說只有一个神。

还有，因为圣书在《申命記》第四章第十五节中說(阿尔帕哈这样想)，上帝是无形体的，我們必須仅是根据这段原文，不根据理智，相信上帝沒有身体。所以我們必須只以圣书为依据用隐喻的方法来解释那些說上帝有手脚等等的段落，把这些段落认为是比喻之辞。这是阿尔帕哈的意見。就其企图以圣书解释圣书，我贊揚他。但是我詫异賦有理智的人竟想把那种才能貶低。只要是我們难以明白預言家的意思和意图，圣书确是应該用圣书来解释。但是当我們已经把眞义抽出来的时候，为的是贊同这种眞义，我們

必須用我們的判断和理智。但是，如果理智即使反抗也要完全服从圣书，我要問，我們使其屈服是要借其自己的帮助，还是盲目地不用理智？若是后者，我們这样做当然是愚笨不聪明。若是前者，我們在理智的支配下我們同意圣书，并且不应該不借理智同意圣书。而且，我現在可以問，一个人要一反他的理智承认什么东西嗎？如果不是理智拒絕承认，那么否定的是什么呢？簡略說来，我詫异会有人想使理智，我們最大的才能，来自上天的光明，屈服于可能为人的恶意所敗坏的死文字；我詫异有人談到《圣经》的心灵和手迹的时候加以轻蔑，說心灵是腐朽的，盲目的，迷了路的，认为这样說不是一种罪恶，认为像这样来說只是《圣经》的反映和影像的文字倒是极大的罪孽。人們认为不信賴理智和他們的判断是虔敬的，而怀疑传給我們圣书的人的信仰是不虔敬的。这种行为不是虔敬，而是愚蠢。到底，他們为什么这样担忧？他們怕什么？他們以为人們如不故意安于无知，背弃理智，就不能維持信仰与宗敎嗎？果真如此，他們对圣书的信賴是不大的。

但是，我絕不是說宗教应該想法奴役理智，或理智奴役宗教，或說二者各自为政相安无事。我以后还要讲这个問題，因为我現在要討論阿尔怕哈定律。

我們已经說过，凡圣书所肯定的或否定的事物他要我們都应該肯定或否定。他还說圣书中所肯定或否定的与书中别处所肯定或否定絕不矛盾。他对人的这种要求和这种說法其轻率是任何人都可以看得出的。因为(姑无論他不知圣书是由若干卷合成，这若干卷是不同时代，为不同的人，为不同的作者写成的，姑无論他的这种要求是专凭己意，不能用理智或圣书证实)他不得不証明，所

有間接与书中其余部分相矛盾的段落，用語言的性质与上下文解释为比喻之辞，能够說得通。并且他还須证明圣书传至我們現在是未经窜改的。我們对于此点要加詳論。

第一，我問，如果理智竟是頑强的，我們将怎么办？我們还須肯定圣书所肯定的，否定圣书所否定的嗎？也許会答道，圣书中沒有任何与理智相矛盾的东西。但是我坚持认为圣书明明白白說上帝是嫉妬的（如在十誡中，在«出埃及記»第三十四章第十四节中，在«申命記»第四章第二十四节中，还有一些别的地方）。我說这种教义是与理智背馳的。我想尽管如此，我仍須承认这是眞的。如果圣书中有任何段落表示上帝不嫉妬，应該用隐喻的方法解作絕不是不嫉妬。圣书也明白地說（«出埃及記»第十九章第二十节等）上帝下临西乃山，并且說他还有从一个地方到一个地方的一些别的活动。沒有地方明白說上帝不这样移动。所以我們必須照字面来理解这一段。此外所罗門說（«列王紀»上第八章第二十七节），"上帝果眞住在地上嗎？看啊，天和地不够你居住，"因为这些話并沒有明白說上帝不从一个地方挪到另一个地方，只是暗指有这个意思，必須設辞加以辯解使这些話不再有否认神移动的模样。此外，我們也必須相信天是上帝的住所和宝座，因为圣书明明白白这样說；同样，有表示預言家或大众的意見的一些段，理智与哲学告訴我們这些段是錯誤的，但是圣书不告訴我們这样說。如果我們听从我們这位作者的指导，我們就不得不以为这些段是不錯的。因为据他說，理智与这事毫不相干。不但如此，圣书并不是永远不直接自相矛盾，只是暗中不自相矛盾而已。因为摩西說过这話（«申命記»第四章第二十四节），"主你的上帝乃是烈火，"在别的地

方明白否认上帝和有形之物有什么相似之处（«申命記»第四章第十二节）。如果断定后一段只是在含意上与前一段矛盾，必須修改这一段，免得好像与前一段相反，就让我們承认上帝是火；說得更恰当一点，免得我們像是发了狂，我們且略过这事不談，另外举个例子。

撒母耳明明白白否认上帝后悔过，"因为他迴非世人，决不后悔，"（«撒母耳記»上第十五章第二十九节）。另一方面，耶利米說，上帝确是对于他原意要做的有害的或有利的事后悔（«耶利米书»第十八章第八节到第十节）。什么？这两段不是正相矛盾嗎？那么，我們这位作者要把哪一段解为隐喻呢？这两段都是概括全面的，二者彼此相反，此一个所断然肯定的正是那一个所断然否定的。所以，根据他自己立的原则，他就不得不同时认为二者是錯誤的而加以否认，又认为二者是正确的而加以承认。

不但如此，今有一段于此，有另一段不是直接与之相矛盾，只是在含意上与之相背馳，如果含意是清楚的，并且这段的性质和上下文都使这段不能作比喻的解释，这段的要旨是什么呢？«圣经»中有不少的这样的例子，我們在第二章中就已经見过（在第二章里我們指出預言家們有不同的矛盾的意見）。在第九，十两章中也見过这样的例子。在这两章中我們曾請人注意有关历史的叙述的矛盾。我无需乎把这些例子再說一遍，因为我前边說过的話充分地揭露了一些背理不可通之事，我們正在討論的意見与法則必会产生的背理妄誕已被我前边說过的話充分地揭露出来，我前边說的話也证明持这种意見的人的轻率。

所以我們可以完全把这种学說以及麦摩尼地的学說置之不

理。神学不一定要听理智的使喚，理智也不一定要听神学的使喚，二者各有其領域，我們认为这是不可爭辯的。

我們已经說过，理智的范围是眞理与智慧，神学的范围是虔敬与服从。为我們断定人用不着智力借单純的服从就可以得福，这是理智的力量所达不到的。神学所指示于我們的沒有别的，除了归依而外对我們不施发命令，神学无意也无力来反对理智。对于归順上帝，信条也許是不可少的，仅是就这点，神学对于信条加以闡明（这我們在前一章中已经指出来），至于断定信条的眞实性則留待理智。因为理智是心的光明，沒有理智万物都是梦幻。

严格地說来，神学我这里是指启示而言，这是就神学指明圣书的目的而論。圣书的目的就是順从的計划与方法，也就是虔誠与信仰的教理。这眞可以說是不由若干卷而成的«圣经»（看第十二章）。这样理解的神学，如果我們注意其箴言和生活的常规，就会觉得是和理智相合的；而且，如果我們一看神学的目的与主旨，就知道神学是与理智絕不背馳的。因此之故，神学是通用于所有的人的。

至于神学和圣书的关系，我們在第七章中已经說过，圣书的意义应該自此书的历史来推断，不应該由一般自然界的历史来推断。自然界的历史是哲学的基础。

如果我們見到我們这样来研究圣书的意义使我們觉得圣书有些地方与理智不符合，我們不应該因此受阻；因为无論我們在«圣经»中見到什么像这样的情形（这种情形也許一般人不晓得，也无害于其博爱之情），这是与神学或圣书无关的。因此各人也就可以随意有个人的看法，不可厚非。

总起来說，我們可以得一断然的結論曰，«圣经»不可以牵就理智，理智也不可以牵就«圣经»。

那么，既然神学的基础（就是說，只有归依上帝才能得救）不能用理智证明其是否为真，也許有人要問，那么，为什么我們要相信它呢？若是我們不借理智的帮助而相信它，则我們是盲目地信从，愚蠢糊塗地行动；反过来說，如果我們认定可以为理智所证明，神学就变为哲学的一部分，与哲学不能分开。但我的答复是，我已完全证实了神学的这一基础是不能用天然智来研究的，至少也可以說从来沒有人用这种方法来证明它，因此之故，启示是必要的。但是我們必須使用我們的理智，为的是可靠地領悟所启示的——我說可靠地，因为我們不能希望得到比預言家更大的确实性，而預言家的确实性只是或然的，这我在第二章中已经說过了。所以有些人想用数学的論证来說明圣书之权威，是完全錯誤的。因为«圣经»的权威有賴于預言家的权威，用来支持«圣经»的权威的論证是不能比古时預言家用以說服人們相信他們的权威所用的論证更有力了。我們关于这个問題的确实性也只能建筑在預言家的确实性的基础上。

我們已经指出过，預言家的确实性在乎三种要素：（1）明晰生动的想像。（2）神迹。（3）最后，并且是主要的，一顆向往正义和美德的心。其所根据的理由只此而已。因此之故，預言家无論是对他們的听众，或对他們的讀者的我們，都不能用别的理由以证明他們的权威。

这些理由的第一种，即生动的想像，只有对預言家才有效。所以我們的关于启示的确实性，必須并且該当根据其余两种理由，就

是神迹和教义。这就是摩西的明确的教义，因为(在«申命記»第十八章中)他嘱咐人們要听从一个預言家，如果那个預言家能凭上帝之名做出一个眞正的預兆。但是如果預言家預言得不对，即使是凭主之名，也应該把他处死。引导人們背弃眞正的宗教的人虽然能用神迹和預兆以证实他的权威，也应該处死。我們和前面的«申命記»第十三章比較一下，可知凭預言家的教旨和他做出来的奇迹可以分辨出預言家的眞假来。因为摩西說这样的一个預言家是眞預言家，嘱咐人們相信他，不要怕受騙。那些預言一件事預言得不对的人，即使是凭上帝之名，或宣揚假的神的人，即使他們的奇迹是眞的，这些人他都宣告是假的，应处以死刑。

所以，我們相信圣书或預言家的著作的唯一理由是那里所含的教理与用以证实教理的神迹。因为，我們旣已知道預言家最为称揚仁爱与正义，此外沒有别的目的，我們可以断定，他們不是出于不良的动机而写作，而是因为他們确实是以为人可以因順从上帝信仰上帝而得福。不但如此，我們已经知道，預言家們用奇迹证实他們的教义，我們相信他們不是随便乱說，他們預言也不是乱闖。尙有一事可以加强我們的結論，那就是，他們所宣揚的道德显然与理智相符合，因为預言家的福音书与写在我們心里的福音书相合，并不是偶然的巧合。我說，我根据圣书可以下此断定，正与从前犹太人根据預言家活生生的語声来作断定是一样地确实，因为我們在第十二章中已经說过，«圣经»在教义与主要的叙述方面传到現在是完整的。

所以神学和圣书的这个整个基础虽不能用数学来严正加以证明，却可以得到我們判断力的认可。对这样充分的預言家的证据

证明了的事情，并且对那些成为理智比較弱的人的很大的安慰，以及对国家有很大利益的事而不予以承认，是愚蠢的。而且这是一种敎理，相信它毫无害处。若只是因为它不能用数学方法证明其为眞就不相信它，就何异于凡有怀疑的可能的事物我們都不认以为眞，或不认为是生活上明智的規則，何异于說我們大多数的行动不是充滿了不定与偶然。

有些人相信神学和哲学是互相矛盾的，所以二者之一必須推下宝座。我說这样的人想把神学立于稳固的基础之上，用数学的方法严正地把它加以证明，这些人并不是不合理的。除非是絕望或疯狂的人，誰会願意随便和理智告別或藐視艺术和科学，或否认科学的确实性呢？但是，同时，我們不能完全說这些人沒有錯处，因为这些人乞援于理智以击敗理智自己，并且想确实无誤地以证明理智是不免于錯誤的。他們一方面是想法用数学的方法严正地证明神学的权威与眞理，消除天賦的理智的权威，而实际上他們是把神学置于理智的統治之下，证明除非背后有理智的支持，神学的权威是不足重轻的。

如果这些人夸言因为有圣灵的內部的证据，他們之間彼此一致同意，沒有异議，他們只是因为有不信敎者才乞援于理智，为的使不信敎者信服，即使如此，也不能得我們的贊同，因为我們不难证明他們之所以这样，不是由于情緒就是由于虛荣。在上一章中所讲过的极其淸楚地可以证明，圣灵只是为贊成事功而作证，保罗（《加拉太书》第五章第二十二节）称事功为圣灵的果实，并且证明圣灵本身也不过是精神上做过一件好事之后所生的心灵上的默許而已。除理智而外，关于思辨的領域中的确实性沒有灵作证。我

們已经說过，理智是眞理整个領域中的支配者。那么，如果他們說他們有这个灵使他們确信他們是对的，他們是說假話，是出自情緒的偏見，否則就是他們很怕为哲学家們所战敗，为公众所訕笑，所以可以說他們逃避到祭坛去；但是他們逃避是无用的，因为什么祭坛会庇护一个违反理智的人呢？但是，我略过这样的人不提，因为我以为我已经达到了我的目的，证明哲学如何应和神学分开，二者之所由立何在；哪个也不应該做哪个的奴隶，各自都应有自己无敌的領域。最后，我遇有机会就会指出从前把二者弄得十分不清所产生的荒謬、麻煩和弊病。我在讲下去以前我要特別說明（虽然我以前已经說过了）我认为圣书或启示录的用处与需要是很大的。因为我們旣是不能用天然智以窺知单純的順从就是得救的道路①，只有启示告訴我們由于上帝的恩惠，順从是得救的道路，上帝的恩惠是理智所达不到的，因此之故，《圣经》給人类带来很大的安慰。所有的人都能順从，与人类的总数比起来，却只有极少数能单借理智的指导获得道德的习慣。这样說来，如果沒有圣书为证，我們对几乎所有的人都能够得救，就要加以怀疑了。

第十六章　論国家的基础；个人的天賦之权与公民权；統治之权

以上所說是把哲学与神学分开，說明这样分开就保证哲学与

① "单純的順从就是得救的道路。"換句話說，我們信奉天命是誡律，这就可以得救或幸福。无需乎以天命为永恒的眞理。这可以由启示告訴我們，不能由理智告訴我們，第四章的論证可以证明这一点。

神学都有思想的自由。現在应当确定，在一个理想的国家里，上述的思想与討論的自由可以达到什么限度。为适当地考虑这个問題，我們必須把一个国家的基础加以研究，先注意个人的天賦之权，然后再及于宗教和国家的全体。

所謂天然的权利与法令，我只是指一些自然律，因为有这些律，我們认为每个个体都为自然所限，在某种方式中生活与活动。例如，魚是天造地設地在水中游泳，大魚吞小魚；因此之故，魚在水中快乐，大魚有最大的天賦之权吞小魚。因为，在理論上，自然当然有极大之权为其所能为；換句話說，自然之权是与自然之力一样广大的。自然之力就是上帝之力，上帝之力有治万物之权；因为自然之力不过是自然中个别成分之力的集合，所以每个个体有最高之权为其所能为；換言之，个体之权达于他的所規定的力量的最大限度。那么，每个个体应竭力以保存其自身，不顾一切，只有自己，这是自然的最高的律法与权利。所以每个个体都有这样的最高的律法与权利，那就是，按照其天然的条件以生存与活动。我們于此不承认人类与别的个别的天然之物有任何差异，也不承认有理智之人与无理智之人，以及愚人、疯人与正常之人有什么分别。无論一个个体随其天性之律做些什么，他有最高之权这样做，因为他是依天然的規定而为，沒有法子不这样做。因为这个道理，說到人，就其生活在自然的統治下而論，凡还不知理智为何物，或尙未养成道德的习惯的人，只是依照他的欲望的規律而行，与完全依理智的律法以規范其生活的人有一样高的权利。

那就是說，因为明智的人有极大的权利以行理智之所命，或依理智的律法以生活，所以无知之人和愚人也有极大之权以行其欲

望之所命，或依欲望的律法的規定以生活。这与保罗的教旨完全是一回事，保罗承认，在律法以前，那就是說，若是人生活于自然的統治之下，就无所謂罪恶。

这样說来，个人的天然之权不是为理智所决定，而是为欲望和力量所决定。并不是一切人都是生来就依理智的規律而行；适得其反，人人都是生而愚昧的，在学会了正当做人和养成了道德的习惯之前，他們大部分的生活，即使他們的教养好，也已消磨掉了。但是，他們同时也不得不尽其所能单借欲望的冲动以生活与保存自己。自然沒有給他們以別的指南，又沒給他們以我們所說的这种理智生活的力量；所以，他不必遵照知识之命而生活，就犹之乎一只猫必不遵獅子的天性的規律而生活。

所以，个人(就受天性左右而言)凡认为于其自身有用的，无論其为理智所指引，或为情欲所驅迫，他有絕大之权尽其可能以求之，以为己用，或用武力，或用狡黠，或用吁求，或用其他方法。因此之故，凡阻碍达到其目的者，他都可以視之为他的敌人。

观以上所說，可知人类生来即有之权与所受制于自然之律令(大多数人的生活为其所左右)，其所禁止者只是一些无人欲求和无人能获得之物，并不禁絕爭斗、怨恨、忿怒、欺騙，着实說来，凡欲望所指示的任何方法都不禁絕。

这原不足怪，因为自然不为人的理智的規律所拘束。人类的理智的規律其目的只在求人的眞正的利益与保存；自然的界限更要无限的寬广，与自然的永恒的秩序相連。在此秩序中人不过是一个微粒而已。正是由于这个必然性，所有的个体都用某种特别的方式以生活与活动。所以，在自然界中，若是有什么我們觉得是可笑，

荒謬或不好的东西，那是因为我們只知道一部分，几乎完全不知道自然整体的秩序与依存，而且也是因为我們要事事物物都按我們人类理智的命令安排。实际上，理智所认为恶者，若按自然整体的秩序和規律而言，并不是恶，其为恶是仅就我們的理智的規律而言。

但是，我們相信，我們循理智的規律和确实的指示而生活要好得多。因为，我們已经說过，这些理智的規律与指示的目的是为人类求眞正的福利。不但如此，人人都想竭力安全地生活着，不为恐惧所袭。这是不能实現的，如果大家为所欲为，把理智的要求降到与怨恨和忿怒同等的地位；无人处于敌意、怨恨、忿怒、欺騙之中而不觉得惴惴不安，与竭力以避之。在第五章中我們曾清楚地证明，人不互助或沒理智的帮助，必是极其可怜的生活着。想到这里我們就可明白，如果人要大致竭力享受天然属于个人的权利，人就不得不同意尽可能安善相处，生活不应再为个人的力量与欲望所規定，而是要取决于全体的力量与意志。若是欲望是他們的惟一的指导，他們就不能达到这个目的(因为随着欲望的規律，每个人就被牵到一个不同的方向)；所以他們必須断然确定凡事受理智的指导(每人不敢公然弃絕理智，怕人家把自己看成是一个疯人)，遏制有損于他人的欲望，凡願人施于己者都施于人，維护他人的权利和自己的一样。

現在我們要研究像这样的协定是怎么着手、承认、和成立的。

那么，人性的一条普遍規律是，凡人断为有利的，他必不会等閒視之，除非是希望获得更大的好处，或是出于害怕更大的禍患；人也不会忍受禍患，除非是为避免更大的禍患，或获得更大的好

处。也就是說，人人是会两利相权取其大，两害相权取其轻。我說人权衡取其大，权衡取其轻，是有深意的，因为这不一定說他判断得正确。这条規律是深入人心，应該列为永恒的眞理与公理之一。

方才所陈述的原則其必然的結果是，沒人能率直地答应放弃他对于事事物物有的权利①。一般地說来，沒人会遵守他的諾言，除非是怕有更大的祸害，或希望有更大的好处。举一个例子就会明白了。設有一个强盗强迫我答应把我的財物給了他以供其享乐，显然（因为，我已說过，我的天賦的权利是与我的力量一样大的），如果答应了他的要求我能用策略从这个强盗的手中解脫出来，我有天賦的权利答应他的要求，假装接受他的条件。再举一例，假定我眞誠地答应了一个人我二十天不吃飯或任何营养品，假定我后来发見我的諾言是糊塗的，践了諾言就会大有損于身体。因为天賦的权利使我不得不于二害之中取其轻者，我完全有权毁弃契約，采取行动，好像我一向不曾有此諾言。我說我这样做我有完全天賦的权利，无論是激于眞正显明的理由，或激于认为前此答应得冒失了。不管我的理由正确与否，我应該怕有更大祸害。由于天然之命，我应該竭我力之所及以求避免这更大的祸害。

所以我們可得一总結曰，契約之有效完全是由于其实用，除却实用，契約就归无效。因此之故，要一个人永远对我們守信，那是很笨的，除非我們也竭力以使我們所訂的契約之违反于违反者害多

① "沒人能率直地答应放弃他对于事事物物有的权利。"在社会生活中，一般的权利决定什么是善，什么是恶。在社会生活的状态之下，謀略正可以分为两种，善与恶。但是在自然的状态中，每人是他自己的裁判人，有絕对之权为他自己立法，对所立的法随意解释。如果他认为废除所立的法方便，他就废除。在这种情形之下，不可想像謀略会是恶的。

于利。这件事对于国家之形成应該极其重要。但是，假如人人可以易于仅遵理智以行，能够认清对于国家什么是最好的与最有用的，就会沒有不断然弃絕欺枉的人，其故是因为每人就会极其小心地遵守契約，为至高的善設想，那就是說，国家的保存，就会把守信看得比什么都重要以护卫国家。但是，并不是所有的人都不难只循理智以行；人人都为其快乐所导引，同时貪婪、野心、嫉妬、怨恨等等盘据在心中，以致理智在心中沒有存留的余地了。所以，虽然人們之作出諾言表面上好像是信实的样子，并且答应他們要践約，若是后面沒有个什么东西，沒人能絕对信賴另一个人的諾言。人人有天賦之权以做伪，不履行契約，除非有某一更大的好处的希望或某一更大的禍患的恐惧以羈勒之。

但是，我們已经說过，个人的天賦之权只是为这个人的力量所限，可見把这个力量轉移于另一个人之手，或是出于自願，或是出于强迫，这样一来，他必然地也把一部分权利让出来；不但如此，統治一切人的权是属于有最大威权的那个人。用这威权他可以用武力以驅人，或用大家都怕的死的懲罰这种威胁以禁制人；他能維持行使他的意志的力量的时候，他才能保持这种統治权；否則，他就要在他的王位上动搖，凡比他力量大的沒有一个会违背自己的意志必須听从于他。

一个社会就可以这样形成而不违犯天賦之权，契約能永远严格地遵守，就是說，若是每个个人把他的权力全部交付給国家，国家就有統御一切事物的天然之权；就是說，国家就有唯一絕对統治之权，每个人必須服从，否則就要受最严厉的处罰。这样的一个政体就是一个民主政体。民主政体的界說可以說是一个社会，这一

社会行使其全部的权能。統治权不受任何法律的限制，但是每个人无論什么事都要服从它；当人們把全部自卫之权，也就是說，他們所有的权利，暗含着或明白地交付給統治权的时候，就会是这种情形。因为如果他們当初想保留任何权利，他們就不能不提防以护卫保存之；他們旣沒有这样办，并且如果眞这样办就会分裂国家，結果是毁灭国家，他們把自己完全置之于統治权的掌中；所以，我們已经說过，他們旣已循理智与需要的要求而行，他們就不得不遵从統治权的命令，不管統治权的命令是多么不合理，否则他們就是公众的仇敌，背理智而行。理智要人以保存国家为基本的义务。因为理智命令我們选擇二害之最轻的。

更有进者，这种絕对听从于他人的統治与意志的危险是不必特别关心的。因为我們已经說过，統治的人只有在他們有能力完全行使他們的意志的时候，他們才有把他們的意志加之于人之权。如果这种能力丧失了，他們的命令之权也就丧失了，或落于操纵并保持此权之人的手里。这样說来，統治者强行完全不合理的命令是罕見的，因为他們不能不顾全他們自己的利益。他們顾全公众的利益，按照理智之命行动才能保持他們的权力，这正如辛尼加所說："沒人能长久保持一个专制者的威权。"

在一个民主政体中，不合理的命令更不要怕，因为一个民族的大多数，特别是如果这个民族很大，竟会对于一个不合理的策划加以首肯，这几乎是不可能的。还有一层，民主政体的基本与目的在于避免不合理的欲求，竭力使人受理智的控制，这样大家才能和睦协調相处。若是把这个基础撤除了，全部构造就要倒塌。

統治之权的目的在此，人民的义务我已說过是服从統治权的

命令。除統治权所认許的权利以外，不承认任何其他权利。

也許有人以为我們使人民变成了奴隶，因为奴隶听从命令，自由人随意过活。但是这种想法是出于一种誤解，因为眞正的奴隶是那种受快乐操纵的人，他既不知道他自身的利益是什么，也不为自己的利益采取行动。只有完全听从理智的指导的人才是自由的人。

遵从命令而行动在某种意义之下确是丧失了自由，但是并不因此就使人变成一个奴隶。这全看行动的目的是什么。如果行动的目的是为国家的利益，不是为行动的本人的利益，則其本人是一个奴隶，于其自己沒有好处。但在一个国家或一个王国之中，最高的原則是全民的利益，不是統治者的利益，則服从最高統治之权并不使人变为奴隶于其无益，而是使他成为一个公民。因此之故，最自由的国家是其法律建筑在理智之上，这样国中每一分子才能自由，如果他希求自由①，就是說，完全听从理智的指导。

孩子們虽然必須听从父母的一切命令，可是他們不是奴隶，因为父母的命令大致說来是为孩子們的利益的。

所以我必須承认奴隶、儿子、公民之間是有很大的区别的。三者的地位可有以下的界說：奴隶必須服从他的主人的命令，虽然命令是完全为主人的利益。儿子服从他父亲的命令，命令是为他的利益。公民服从統治权的命令，命令是为公众的利益，他自己包括

① "每一分子才能自由，如果他希求自由。"无論一个人处在什么社会中，他可以是自由的。因为他只要是为理智所引导，他当然是自由的。而理智（虽然霍布士的想法不同）总是在和平的一面。国家一般的法律若不为人所遵守，是不会有和平的。所以一个人越听理智的指使——換言之，他越自由，他越始終遵守他的国家的法律，服从他所属的統治权的命令。

在內。

我想我已把一个民主政体的基础讲得十分清楚，我特别是立意在此，因为我相信，在所有政体之中，民主政治是最自然，与个人自由最相合的政体。在民主政治中，沒人把他的天賦之权絕对地轉付于人，以致对于事务他再不能表示意見。他只是把天賦之权交付給一个社会的大多数。他是那个社会的一分子。这样，所有的人仍然是平等的，与他們在自然状态之中无异。

只有这种政体我說得很詳尽，因为这与我說明在一个国家之中享受自由的利益这个目的最为相近。

我且把别种政体的基本原理略去不談，因为不讲其权利的来源，我們可以从前边所說得知此权利是从那里来的。握有統治权的人，无論是一个人，或是許多人，或是整个国家，有随意发布任何命令之权。凡由于自动，或由于强迫，把保护自己之权轉付于他人之人，经此轉付，就放弃了他的天賦之权，所以，事事他就不得不服从統治权的命令。并且只要国王，貴族或人民保持統治权，他就不得不听从命令。統治权是当初权利轉付的基础。我用不着再多說了。

統治的基础与权利旣已如上所述，我們就不难說明人民的权、过失、正义、不义、与其和国家的关系。并且断定一个联盟，一个仇敌，或叛国的罪恶是什么构成的。

我們只能說平民的权是指每人所有的保存其生存的自由，这种自由为統治权的諭令所限制，并且只为統治权的权威所保持。因为若是一个人出于自願把他的生存之权轉付給另一个人（他的生存之权只为他的力量所限制），也就是說，把他的自由与自卫的

能力轉付于人，他就不得不听命于那个人以生活，完全听那个人的保护。当一个公民或一个被治的人为另外一个人所迫，受了損失或痛苦，正与法律或統治权的命令相背，不法的行为就发生了。

只有在有組织的社会里才会有不法的行为。不法的行为是不会由于統治者的行动加之于人民的。統治者有随意行事之权。所以，只有在平民之間才能发生不法的行为。平民为法律与权利所束縛，不得彼此加害。正义在于慣常使每人都有其法律上所应得。不义是借合法之名剝夺一个人在法律上之所应得。此二者也叫做公平与不公平，因为执行法律的人必須不顾到一些个人，而是把所有的人都看做平等，对每个人的权利都一样地加以护卫，不嫉羡富者，也不蔑視穷者。

当两国的人，为避免战爭，或为什么别的好处，訂定契約，不彼此侵害，反之，在必要时，彼此互助，两国各保持其独立，这两国的人就成了同盟。只要这契約的危险或利益的基础存在一天，这契約就是有效的。沒人訂立契約或必須遵守他訂定的合同，除非希望有什么好处，或怕有什么灾害。若是这个基础撤除，契約就因此变为无效。经验已充分证明其为如此。因为虽然有些国家訂立条約不彼此侵害，他們总是极力防备較强的一方破坏条約，并不信賴契約，除非双方遵守契約有一个很显明的目的与好处。否則他們就怕有詭計，这也是对的。因为凡是头脑清楚知道統治者的权利的人誰会信賴一个有意志有力量随意而为的人的諾言呢？此人的唯一目的是他的統治的安全与利益。不但如此，如果我們顾到忠誠与宗教，我們就可以明白，凡有权能的人都不应該遵守其諾言以損害他的統治；因为他不能遵守这样的諾言而不破坏他与他的人

民所訂立的契約，他和他的人民都要庄重地遵守这个契約。

敌人就是离开国家而生活的人，他不以一个公民或同盟而承认国家之权。一个人之成为敌人不是由于怨恨，而是由于国家之权。国家之权对于不由契約承认国家的威权的人，与国家之权反对損害国家的人，是一样的。国家有权极力迫他降服，或訂立同盟。

最后，只有人民才犯叛国的罪。人民由于契約，不管是默认或公然表示，已经把所有他們的权利移交給国家。若是一个公民，不論是出于什么理由，对于夺取統治权或把統治权交于别人之手，已经有了試图，这个人就可以說是犯了这个罪。我說，"已经有了試图，"因为如果在他成功之前对他不加懲处，懲罰往往是太晚了，主权就已经为他所得或轉了手。

我也說，"无論是出于什么理由，对于夺取統治权，已经有了試图，"并且不論这种試图其結果是公众的損失，或是于公众有利，我看都沒有什么分别。无論其行动的理由是什么，其罪是叛国，其被处罰是对的。在战时，每人会承认其定罪是公正的。如果一个人不循职守，背着他的司令，与敌人接近，不管他的动机是什么，只要其行动是出于自动，即使他之进行是意在打敗敌人，他被处死是应得的，因为他毁弃了他的誓言，侵犯了他的司令之权。在无事的时候，所有的公民也一样为这些权所束縛，这一点就不是很普遍地为人看得出。但是服从的理由在两种情形之下是一样的。国家必須为元首的唯一权势所保存与指揮，这种权势与权利是大家认可只交付于他的。因此之故，如果任何别人，不得他的同意，从事于企图做什么公共事业，即使国家或許借此得到利益，如我們上边所說，这个人仍然是侵犯了元首之权，自会以叛国被罰，是罪有应得的。

为的是免除一切疑慮，我們現在可以回答所問，是否我們从前所說，凡人不用理智，处于自然狀态，可以按其欲望的規律，随其至上的天賦之权以生活，与所启示的上帝的律法与权利相反。因为，旣然一切人都絕对一样地要遵守爱人如己的神圣的命令（不管他們天賦的理智是多是少），可以說他們不能損害別人或任欲望而生活是不犯錯誤的。

就天然的狀态而論，这种异議是不难答复的。因为天然的狀态，在性质与时間两方面，都先于宗教。沒人由于天性就知道他应該服从上帝①。这也不能由理智的作用获得，其获得只能由于經神迹证明了的启示。所以，在启示之前，沒人为神圣的律法与权利所束縛，他必是对于二者一无所知的。天然的狀态絕不可以与宗教的狀态相混。我們必須把天然的狀态看成是旣无宗教也无律法

① “沒人由于天性就知道他应該服从上帝。”保罗說人在自己身中沒有逃避处，保罗是以人的資格这样說：因为在同一«使徒书»的第九章中他明白地告訴人上帝要对誰发慈悲就对誰发慈悲。并且說人是不能免罪的，只是因为人在上帝的掌握之中，就好像泥土在陶人的手中一样。陶人用一块泥土制成一些器皿，有的有体面的使用，有的有不体面的使用。人是不能免罪的，不是因为預先得到过警告。关于神圣的自然律，我們已經說过，其主要的誡律是爱上帝。我用同一的意义称之为律，就好像哲学家們称自然的一般法則为律一样。万物循着此法則运行。因为爱上帝不是一种服从的狀态，而是一种德性。一个对上帝有正确了解的人是必具有这种德性的。服从是尊重一个統治者的意志，不是尊重必然与眞理。那么，因为我們不知道上帝的意志的性质，在另一方面，我們知道事物之发生都完全出自上帝的力量，除了借着启示我們无法知道上帝究竟是否願意被尊为一个君主。

还有，我們已經說过，神权在我們看来像是权力或命令，这只是在我們不明了其原因的时候是如此。一旦知道了神权的原因，神权就不是权力了。我們依从神权不再是以其为权力，而是以其为眞理了；換言之，服从变为了对上帝的爱。对上帝之爱必然从眞实的知识发出来，就和光从太阳发出来一样。所以理智引导我們爱上帝，但是不能引导我們服从他，因为只要我們不明白上帝的命令的原因，我們就不能以上帝的命令为神圣的而接受之。我們也不能合理地认为上帝是个君主，以一个君主的地位制定法律。

的，因此也就沒有罪恶与过失。这正是以上我們关于天然的状态所說的，并且有保罗的根据可以为证。我們认为自然的状态是先于与缺乏神圣启示的律法与权利，并不只是因为无知，也是因为人人生来就賦有自由。

若是人生来就为神的律法与权利所拘束，就是說如果神圣的律法与权利是人生来就有的一种必要，那就用不着上帝要和人类訂个契約，用誓約与协定使人类必須遵守神的律法与权利。

所以，我們必須完全承认，神的律法与权利是人用明白的契約同意无論什么事情都听从上帝的时候发生的。并且，用比喻来說，人把天賦的自由让出来，把他們的权利轉付給上帝。轉付的情形在談国家的形成的时候已经說过了。

可是，我将要把这些事情說得更要詳尽一些。

也許有人坚持要說，統治者与人民一样，也是必得遵守神的律法的。而我們已经說过，統治者們仍然保有他們的天賦之权，他們想做什么就可以做什么。

难点起自天然之权，不是起自天然的状态，为的是解除这整个的难点，我主张每人在天然的状态之下必須遵照神的律法过活，也就正如必須遵照理智的命令过活一样；就是說，因为是于他有利，他为得救不得不如此之故；但是，如果他不这样过活，他可以冒险有另外一种作法。这样他就按照他自己的律法过活，不遵照任何别人的律法过活，不承认任何人为裁判的人，或宗教中的上司。我以为一个元首就是处于这样的地位，因为他可以采取他的同胞的意見，但是他不必承认任何人是个裁判人，除他自己以外，也不承认任何人是公理問题的仲裁人，除非那个人是上帝特别派来的預

言家，用确凿的神迹证明他的使命。即使这时除上帝而外他也不承认任何一个人是他的裁判者。

如果一个元首拒絕按照上帝的律法所启示的服从上帝，他这样做是自己冒险并遭受損失，但是并不违犯任何公权或天賦之权。因为公权是有賴于他自己的命令；天賦之权是有賴于自然的規律。自然的規律不是适应宗教的。宗教唯一的目的是为人类的幸福，而自然的規律是适合自然的秩序的，那就是說，适合上帝的为我們所不知的永恒的命令。有些人似乎把这条眞理用一种略为晦暗的形式說出个大概来，那些人主张人能违背上帝的启示而犯罪，但是不能违背永恒的命令。上帝借永恒的命令已经規定了万物。

也許有人要問，如果統治者的命令有违反宗教的地方，违反我們已明白向上帝宣誓的归依服从，那我們应該怎么办呢？我們应該服从神的律法呢，还是服从人的法律呢？我以后对于这个問題还要詳加論述，所以現在我只說，当我們有上帝的意願的确定无疑的启示的时候，应該先服从上帝。但是关于宗教方面的事物，人是很容易弄錯的，而且，随脾气的不同，人常激动地把他們自己的无中生有想出来的东西拿出来，这有经验可为明证。因此，如果关于一些国家的事情一个人认为是有关宗教的而不服从国家，則国家之权就要依賴各人的判断与情感。沒人会认为他必須服从与他的信仰或迷信相违的法律了；有此借口，他也許有了无限制的放肆。这样民政当局之权就完全被取消了，所以我們不得不得一总結日，只受神权与天賦之权的支配以保存与防守国家的法律的統治权，应該有最高之权适当地訂制关于宗教方面的法律。按照上帝要人遵守的大家所作出的諾言，所有的人都有义务服从这方面的命令。

但是，如果統治者是异教徒，我們或是不应該与之訂立契約，宁把我們的生命交出来，也不把我們的权利轉交于它；或是，如果訂立了契約，把权利轉交了，我們应該(因为我們自己已把自卫与宗教之权轉让了)有遵守不失信的义务。我們有义务这样做，甚至是对的，除非有时上帝借确实的启示答应特别帮助反对暴政，或予我們以特許不服从統治权。所以我們知道，在巴比伦的所有的犹太人中，只有三个青年确知会有上帝的帮助，因此拒絕服从尼布甲尼撒。所有其余的犹太人，只有为国王所爱的但以理除外，无疑地都为权利所迫不得不服从，也許以为上帝把他們交付于国王之手，国王获得与保持他的統治是出于上帝的意图。从另外一方面来說，以理撒在他的国家完全灭亡之前，想把他对于国人的忠誠做出证明，为的是他們能始終追随他，而不让他們的权利与权力交付給希腊人，或忍受任何酷刑，而不效忠于异教徒。我这里所主张的，每天都有事例发生，证明是不錯的。信基督教的国家的統治者們，为的是加强他們的統治，毫不迟疑和土耳其人、异教徒訂立条約，命令与这些民族相处的自己的国民，无論在俗务方面，或在宗教事务方面，不可擅越条約的規定或外国政府的許可，有不应得的自由。荷兰和日本訂的条約可为例证，这个条約我們在前面已经提过了。

第十七章　証明沒人能或需要把他的所有的权利都交付給統治权。論摩西活着的时候与其死后直到王国成立之前的希伯来共和国与其优点。最后論神权共和国灭亡的原因以及何以即使继續存在也不能免于分裂

在上一章中关于統治权的无限制的权利以及交付給統治权的个人的天賦之权所提出来的学說，虽然在許多方面与实际的实践相符，虽然实践可以做得越来越与这个学說相合，但是在許多方面必定永远純乎是理想的。沒人能完全把他的权能，也就是，他的权利，交付給另一个人，以致失其所以为人；也不能有一种权力其大足以使每个可能的願望都能实現。命令一个国民恨他所认为于他有益的，或爱于他有損的，或受辱而处之泰然，或不願意摆脫恐惧，或許多与此类似的事，那永远是枉然的，这些事密切地遵守人性的規律。我想这已由经验充分地证明了。因为人从来沒有完全把权交給接受此权和权利的統治者而不受猜忌，从来統治权受其內部人民的威胁与受外部敌人的威胁是一样大的。果眞人們的天賦之权能完全剝夺净尽，若不得到握有統治权的人的許可，对于事务不会再发生什么影响①，那安然保持极暴虐的暴政就是可能的了。这

① "果眞人們的天賦之权能够丧失，将来絕对不能反抗君王的意志。" 两个軍人从事变更罗馬的統治，并且确实改变了它(太西特，«历史»，第一章第七节)。

一点我想是絕沒人会承认的。

所以，我們必須承认，每人保留他的权利的一部分，由其自己决定，不由别人决定。

但是，为的是正确了解統治者的权利与权能的范围，我們必須注意，其范围并不只包括其由恐惧强人所做出的行动，而是全然包括其能使人所做出的每个动作，因为使人成为一个国民者是服从，不是服从的动机。

无論使人服从統治者的命令的原因是什么，是恐惧还是希望，或是爱国，还是什么别的情緒，事实上是人由其自己斟酌，却遵守統治者的命令发为行动。所以，我們不可以說，人們自己酌量的結果所发的一切行动其发生都是遵照个人的权利而不是遵照統治者。实际上，所有的行动都是出于人的自己的酌量，不論其决定的动机是爱或是怕受懲罰。所以，或是統治不存在，沒有統治其国民的权力，不然就是此統治权其范围及于使人决定服从統治的一切事項。因此之故，一个国民遵照統治者的命令所发的每一行动，不論此一行动是出于爱，或惧，或，更多的时候，是出于希望与恐惧，或出于恐惧与景仰联合而成的尊敬，或是出于无論什么动机，每一行动之发生是由于其归順統治者之故，不是由于其自己的权能之故。

有一事使此点更加明白，即服从不在于外表的动作，而在于服从的人的內心状态；所以凡全心全意决心以服从另一人的命令的人是最受别人統治的人。因此之故，最坚强的統治是属于最能左右国民之心的統治者。如果最让人怕的人有最坚强的統治，則最坚强的統治是属于一个暴君的国民，因为这些国民总是很为他們

的統治者所畏惧的。还有一层，虽然完全統治人心像完全統治人的喉舌一样，是不可能的，可是，在某种范围內，人心是受統治者的控制的，因他有許多方法能使他的大多数的国民在他們的信仰、爱憎方面要順从他的意願。虽然这些情緒不是一有統治者的明令就会发生，经验上证明，这些情緒往往是統治者的权能的威力与其指揮的結果；換言之，是因他的权利而发生的。所以我們可以认为，在信仰，爱憎，轻蔑与所有其他的无論什么情緒方面，人是遵循他們的統治者的煽动的。我們这种想法是不与我們的理解力相违背的。

按照这种想法，虽然政府的权限很大，可是永远不会大到掌握此权的人的每一願望都能实現的地步。我想我已把这一点說得十分明白。形成经久不衰的統治的方法，我已說过，我不想討論。但是为的是达到我所企望的目的，我要談一談关于这一方面的給摩西的神的启示的教旨是什么。我們要讲一讲犹太人的历史与成功，从此可以知道，为統治的安全与增大，統治者給与国民的許可是什么。

理智与经验极其清楚地告訴我們，一国的保存主要是有賴于国民执行所接受的命令之忠实，至于国民应如何指导最足以保存其忠实与道德，則不很明显。統治者与被統治者都是人，是容易随順他們的欲望的。大众的不坚定的性情几乎使与大众有过交道的人陷于絕望。因为大众是完全为情緒所左右，不为理智所节制。它貿然而行，无所不至，极其容易为貪婪或奢华所腐化。人人都以为自己是无所不知的，想把一切事物弄得合他的心思，判断一件事物是公正或不公正，合法或不合法，要看将于他有利或是有損。虛荣

心使他小看他的同輩的人，拒絕接受他們的指导。嫉妬优越的名誉和財富(因为这种禀賦永远不是均匀分配的)，使他对邻人的敗亡幸灾乐祸。我用不着詳細枚举，人人都已经知道，由于憎恶現在，犯了多少罪恶——想有改变，一时的忿怒，和对穷困的蔑視——人的心是如何地为这些所縈绕，攪得不安。

艰巨的工作是能免除这些弊端，形成一个沒有欺騙的余地的治权，我們的社会之組成使每一个人不論其性情如何，都可以求公益而不謀私利。需要往往为发明之母。但是她从来还沒有造成一个治权，其受自己的公民的威胁較显著的敌人为小，或其統治者对于后者的恐惧不小于前者。請看罗馬帝国，对于她的敌人是立于不敗的地位，但是有許多次为她的人民所征服与严酷地压制，特别是威斯柏辛与威太利之战(看太西特:«历史»，卷四，描写城市的慘状)。

亚历山大认为在国外的威望比在国內容易获得，并且相信他的伟大可以为信从他的人所破坏。怕有这样的灾禍他这样对他的朋友說:“使我免于內部的阴謀与国內的奸計，我就毫无畏惧以应付战爭的危险。腓力在交战的时候比在剧院中更为安全。他往往脫免于他的敌人之手，他不能脫免于他的国民。如果你想一想帝王的死，你数一数就知道死于暗杀的多于死于敌人的。”(柯提斯，第六章)

为的是置自己于安全之地，古代的帝王爭夺了王位常宣传說他們是永生的神的后代，以为如果他們的国民与人类其余的人不把他們当做和自己是一样的人，而相信他們是神，就甘心服从他們的統治，听从他們的命令了。所以奥古斯特想使罗馬人相信他是伊

尼斯的后代，伊尼斯是威那斯的儿子，是众神之一。"他要人在庙堂中像神似地受到僧侶們的崇拜。"（太西特：《历史》第一章第十节）

亚历山大希望人把他当做究皮特的儿子礼拜，其动机不是出于自尊心，而是出于策略，此由他对于赫墨拉斯的謾罵的答复可以证明。他說："我是由于究皮特的神諭被承认的，赫墨拉斯要我违反究皮特，那几乎是可笑的。我对于神的回答要負責嗎？它給我以儿子的名义；默认絕不与我現在的計划相违。但願印度人也会相信我是一个神！战爭是借威望而进行的，欺騙而人信以为眞，常常得到眞理的力量。"（柯提斯，第八章第八节）寥寥数語，他巧妙地想一个办法对无知的人撒了一个謊。同时暗示出欺騙的动机。

柯利昂演說劝馬其頓人服从他們的国王的时候，采取了相似的办法。因为他景仰地对亚历山大备致贊揚，历述了他的功績之后，柯利昂接着說："波斯人不但虔誠，而且把他們的国王崇拜为神，也是精明深于世故的，因为王权是公众安全的盾牌。"最后他这样說："当国王进宴会厅的时候，我自己要伏身在地上；别人也应該这样做，明智的人尤其应該如此。"（柯提斯，第八章第六十五节）但是馬其頓人更是精明小心——的确，只有不折不扣的野蛮人才会公然被人花言巧語地哄騙，才会不顾自己的利益，被人从人民的地位变成奴隶。可是，别的人能更順利地使人相信王位是神圣的，在地上执行上帝的职务，王位是上帝設立的，不是由人民选举与同意而成；王位为神的特旨与帮助所保存与卫护。帝王們宣布过与此类似的捏造的話，目的在巩固他們的統治。但是我要把这些略过去

不談。为的是达到我主要的目的，我只把古代神对于摩西的启示这个題目的教义回想一下，一加討論。

我們在第五章中曾经說过，在希伯来人离开埃及以后，他們不受任何别的国家的法权的拘束，而是随意自由設立新的仪式，要占什么地方就占什么地方。在解脫了埃及人的不可忍受的奴役之后，他們不受对任何人的契約的束縛；所以，每人开始享受他的天賦之权，自由保持或放弃，或轉付于他人之手。那时候，因为他們处于天然的状态，他們听从了摩西的劝告。他們所信賴的人主要的是摩西。他們决定把他們的权利不交付給任何别人，只交給上帝；不再延迟，他們都异口同声地答应听从神所有的命令，凡神不由預言方式的启示所发布之权他們概不承认。这个諾言，即把权利轉让于上帝，其实现正与在普通的社会中我們所知者相同，在普通的社会中大家同意放弃他們的天賦之权。事实上，是借一个一定的契約与一个誓約(見«出埃及記»第三十四章第七节)。犹太人自由地不受强迫与威胁把他們的权利交出来，让与上帝。不但如此，为的是这个契約可以批准决定，不致于被人疑心是騙局，在犹太人经历了只有上帝的惊人的权能才能使他們繁荣之前，上帝沒有做契約中的一員(«出埃及記»第十九章第四、五节)。那是因为，他們相信只有上帝的力量才能使他們不致灭亡，他們才把天賦的自存的权能交付給上帝。这天賦的自存的权能他們从前也許认为他們是有的，所以把此权与他們所有天賦之权同时交出了。

所以，只有上帝对希伯来人有統治之权。他們的国家是凭借名为上帝的王国这个契約的。上帝說是他們的国王；因此之故，犹太人的敌人就說是上帝的敌人。凡想法夺取統治权的公民就犯了

背叛上帝之罪；最后，国家的法律就称为上帝的律法与誡律。所以在希伯来国，民政权与宗教权都是完全由服从上帝而成，二者完全是一回事。宗教上的信条不是一些箴言，而是一些律法与命令；虔誠与忠誠，不敬神与不忠，看成是一回事。凡背弃宗教之人就不算是一个公民，仅仅根据这个理由，那个人就被认为是个敌人。凡为宗教而死的人就被人认为是为国而死。事实上，政教的法律与权利完全沒有分别。因为这个理由，政府可以称之为神权政体，因为一般公民除上帝的启示而外，不受任何拘束。

但是，这种情形学理上是如此，实践上则不然。因为，据我們下面所說就可明白，事实上，希伯来人把統治之权完全操在他們自己之手。这可以由政府設施的方法与計划看出来，我就要加以說明。

因为希伯来人沒有把他們的权利交付給任何别人，而是像在民主国家中似的把他們的权利都均等地交出来，大家都齐声喊道："无論上帝要說什么（不指出中間人或代言人来）我們就做什么，"因此之故，所有的人都是一样地受契約的拘束。大家都有均等的权利向神請示，接受与解释他的律法，所以大家对于政府都有一份，完全沒有分别。那么，最初他們在一起走近上帝，为的是他們可以知道他的命令是什么。但是，头一回招呼，他們听見了上帝說話，他們极为惊心动魄，他們以为他們的末日到了。所以，他們惶惧地又去見摩西，并且說："看啊，我們听見上帝在火中說話，沒有理由我們想死。这場大火一定要把我們烧死。如果我們再听見上帝的声音，我們一定得死。所以，請你走上前去，听取我們的上帝的所有的話。你（不是上帝）和我們說話。凡上帝所要告訴于我們

的，我們都願意傾听，并且見諸实行。”

这样說来，显然他們放弃了他們从前的契約，把他們的請示上帝与解释他的命令之权絕对地交付于摩西之手。因为他們于此并不答应听从所有上帝告訴他們的一切，而是听从所有上帝告訴摩西的一切(見《申命記》第五章十誡以后，与第十八章，第五章第十五、十六节)。所以，摩西成了神律的唯一的宣揚的人与解释的人，因此也就是最高的裁判人，他本人不受人責难。他給希伯来人代行上帝的职务；换句話說，他握有最高的王权，只有他有权請示上帝，給人民以神的答复，监督神的回答付諸实行。我說只有他，因为如果有人在摩西在世的时候要用主的名义宣揚什么，即使他是一个眞实的預言家，也被认为是有罪与簒夺王权的人(《民数記》第十一章第二十八节)①。这里我們可以看到，虽然人們举了摩西，他們不能合法地举出摩西的继承者；因为旣已把他們的請示上帝之权交与摩西，絕对地答应把他看做一个神使，他們簡直就放弃了他們的权利的全部，摩西宣布誰是他的后继者，他們就得承认是上帝所选的。如果摩西所选的后继的人竟和他一样运用政府的唯一之权，有請示上帝的唯一之权，因此也就有立法与废除法律，讲和与宣战，委派大使与法官的唯一之权——事实上，执行一个統治者的一

① 見《民数記》第十一章第二十八节。在这一段中写着两个人在营里預言，約书亚要懲罰他們。若是任何人不得摩西的同意把神諭交給人民是合法的，約书亚就不会这样做了。但是摩西认为饒了这两个人是好的，責备約书亚在摩西十分倦于掌握主权的时候劝摩西使用他的王的特权。摩西那时宁願一死而不願握有专一之权(《民数記》第十一章第十四节)。因为他回答約书亚道：“你为我的緣故嫉妒人嗎？惟願主的百姓都是預言家，願主把他的灵降在他們身上。”那就是說，願和上帝商議之权是普遍的，权操在百姓的手里。这样說来，关于权約书亚是不錯的，其錯只是关于用权的时候。关于用权的时候他受了摩西的責备，正和亚比西受了大卫的責备一样，因为他劝大卫应該把确曾犯叛国之罪的示每处死。見《撒母耳記》下第十九章第二十二、二十三节。

切职务，国家就会变成一个君主国家了，与别的君主国唯一不同之处只是在于，别的君主国其实施是，或应該是，遵照甚至为国君所不及知的上帝的命令，而希伯来国君則是得到启示的命令的唯一的人了。这个区别是增加了国君的职权，而不是削减了国君的职权。就两种国家的人民而論，人人都是一样地要受神之命令，人人都是一样地不曉得神的命令，因为每一个人都有賴于国君的話，而且只有从国君方面才能知道什么是合法的，什么是不合法的。人民相信，国君只是按照启示于他的上帝的意旨发布命令，这件事也不足以使人民不听命，而是更听命。但是，摩西沒有举出这样一个后继者来，而是把政权留給后来的人，其情况不能說是一个受人欢迎的政府，也不是貴族政治，也不是君主国，而是一个神权政体。因为解释律法之权操在一人之手，而按照这样解释律法以管理国家之权則操在另外一个人的手里（見«民数記»第二十七章第二十一节①）。

为的是透徹地了解这个問題，我要把整个国家的行政加以适当的說明。

第一，人民接到命令建造一个教堂，这个教堂应該好像是上帝居住的地方——那就是說，国家最高当局居住的地方。这座教堂之建造要由全民来担負，不由一个人担負，为的是这个向上帝請示的地方可以是公共的产业。利未被选为这个皇宫的臣宰与行政长

① 見«民数記»第二十七章第二十一节。«圣经»的譯者們把这章的第十九节和第二十三节譯得不正确。这一节并不是說摩西給了約书亚箴言或忠告，而是把他立为希伯来人的首領。这句話在«圣经»中是常見的（見«出埃及記»第十八章第二十三节；«撒母耳記»上第十八章第十五节；«約书亚記»第一章第九节；«撒母耳記»上第二十五章第三十节）。

官；而摩西的哥哥亚伦被选为他們的首长，好像是他們的国王上帝之副，其职权由他的合法的儿子們继承。

他最接近于上帝，是神的律法的最高的解释者；他把神的回答传达給人民，并且为他們向上帝求恩。除了这些特权之外，如果他有統治之权，他就会是一个不折不扣的絕对的君主；但是，对政府而言，他只是一个公民。利未整个部落都有治理之权，所以在分裂土地的时候并沒有和别的支派分一份。摩西使一般人的心中对它怀有十分崇敬之心，是献身于上帝的唯一支派。

更有进者，由其余十二个支派所組成的軍队受命侵犯伽南的土地，把它分为十二份，用拈鬮的方法分配給諸支派。为了做这件事，选出十二个队长来，每一支派出一个，連同約书亚和高級祭司以理撒受权把地分为十二等份，用拈鬮的方法分配之。約书亚被举为軍队的最高司令官，因为只有他在紧急的时候才有請示上帝之权。請示的时候，不像摩西似的只在他的帐篷里，或在教堂里，而是经过高級祭司，上帝的回答是只启示給高級祭司的。不但如此，他受权执行，并且使人民服从经高級祭司所传达的上帝的命令；他寻求并且使用执行这些命令的方法；他想选擇多少軍官就选擇多少；他随意做任何取舍；由他出名派遣大使；总而言之，战爭完全由他控制。沒有合法继任他的人——是的，在国事紧急的时候，他的缺只由神的直接命令来补充。在平时，和与战的一切实施都由支派的首領来管理，这一点我不久就将指出。最后，所有自二十岁到六十岁的人都要遵守命令武装起来，組织民兵，不是尽忠于其主将，也不是尽忠于高級祭司，而是尽忠于宗教与上帝。軍队或大軍称之为上帝的軍队或上帝的大軍。因为这个道理，希伯来人称上

帝为軍旅的上帝；打大仗，关系全民的存亡的时候，圣約匱携在軍中，这样人們就可以好像看見他們的君王和他們在一起，大家都鼓足了力量。

从摩西留給他的后继人的指示我們分明可以看出来，他是选擇行政的人而不是选擇专制者来继任他；因为他不授人以請示上帝之权，只有他是可以这样做的，所以，沒有一个人像他似的有权立法与废除法律，决定战爭或和平，选擇人以行宗教或政务上的任务。所有这些都是一个統治者的特权。的确，高級祭司是有解說律法，传达上帝的回答之权。但是他与摩西不同，他不能随意什么时候都可以这样做，而是只有在軍队的主将，議会或什么类似之权要他这样做的时候他才能这样做。主将和議会可以随意請示上帝，但是只能经过高級祭司接受上帝的回答；所以高級祭司所报告的上帝的話与摩西所报告的不同，不是命令，而只是回答；这些回答为約书亚和議会所接受，这才算得上命令与指令。

亚伦和他的儿子以理撒之为高級祭司是摩西选擇的；在摩西死后，此职变成了世袭，后人有权被选以充此职。軍队的主将也是摩西选的，其行使职权不是因有高級祭司的命令，而是因有摩西的命令。是的，在約书亚死后，高級祭司并沒有指派任何人以代替之。关于主将，将官們沒有又向上帝請示，而是每人对于他自己的支派的分遣队保留約书亚之权。并且所有的将官对于整个軍队保留全权。好像是用不着一个主将，除了在他們不得不集合他們的兵力以抵抗一个共同的敌人的时候。在約书亚的时候这是常常发生的，那时候他們沒有一定的住所，一切都归公共所有。在所有的支派由于征服之权都获得了他們的領土，分了他們的指定的所得之后，他

們就分开了，他們的所有就不再是公有了。因此就再用不着有一个司令官，因为各支派应該看做是联合的国族，而不应該看做是众公民的集合体。对于他們的上帝和宗教来說，他們同是公民；但是，就一个人对另一个人所有权利而言，他們只是联合到一起的。事实上，他們很像荷兰合众国(假如公有的教堂除外)。公有产业的区分，不过等于說每个所有者单独有自己的一份，对于这一份，别人都放弃权利。这就是摩西选支派首領的原因——就是說，統治权分开的时候，各个首領可以管理他自己那一部分；经过高級祭司向上帝請示关于他的支派的事务，統轄他的軍队，建造与加强城池，委派法官，攻击他自己領地的敌人，完全控制軍政事务。除上帝[①]

① "除上帝以外，沒有管轄每个首領的法官。"犹太法师們和一些一样糊塗的基督徒认为人称之为"大"的議会是摩西成立的。事实上，摩西选择了七十个同事来帮助他治理，因为他不能担当全体人民的重担。但是他从来沒通过任何法律来成立一个七十个成員的团体。相反，他命令每个支派在上帝所賜与的城市中为自己委派法官按摩西自己所立的法律来解决爭端。倘或法官們对于这些法律的解释有不同的意見，摩西命他們和高級祭司商議（高級祭司是法律的主要的解释者）或与他們的上級的首席法官(他有权与高級祭司商議)商議。并依照所得到的回答决定爭端。如果任何下級法官宣布，他不受直接得来的或通过他的国家的元首而来的高級祭司的决定的約束，这样一个人就要为首席法官(不論他是誰，只要是他的上級)处死（«申命記»第十七章第九节）。这个首席法官旣可以是約书亚，即全民的最高領袖，也可以是在各部落分立以后所委派的，关于部落的事务、宣战媾和、設防城市、委派內地的法官等等事务，有与高級祭司商議之权的部落首領。此外，这也可以是全体或某些部落所授权的国王。

我可以举出許多例子以证明我所提出的意見。这里我只举出照我看来在所有的例子中最重要的一个。当西洛米蒂奇的預言家尊耶罗包为王时，他授予他以与高級祭司商議、委派法官等权，事实上，他授予他以統治十个部落的全权，而勒候包只有統治两个部落之权。結果，耶罗包可以在他的朝廷里建立一个最高法院，其权力如約沙法在耶路撒冷那样大（«历代志»下第十九章第八节）。显然，不論是耶罗包，他是上帝所委派的国王，或耶罗包的人民都不受摩西律法的拘束：必須接受不是他們的国王的勒候包的判断。勒候包在耶路撒冷所設置隶属于他的法官更无权管轄他們。所以希伯来統治权划分之后，每个部落中就成立了一个最高議会。忽略希伯来諸国的組织的差异把一切都混为一談的人陷入了許多困难。

或上帝专派的預言家以外，不必承认任何高級的法官。若是他不崇拜上帝，支派中其余的人不把他当做一个人民来究弹他，而是把他当做一个敌人来攻击他。关于这一点在《圣经》中我們有些例子。当約书亚死的时候，以色列的子孙們(不是一个新的主将)向上帝請示；决定犹大支派应該先攻击它的敌人。犹大支派单独与西緬結了盟，为的是結合它們的兵力与攻击它們的共同的敌人。其余的支派沒有加入这个同盟（《士师記》第一章第一，第二，第三节）。每个支派分别与其敌人作战，并且随意把他們接受为人民或同盟，虽然曾经有过命令在任何情形之下不对他們留情，而是要把他們完全毁灭。这种违抗受到了其余支派的讉責，但是并沒有使犯过的支派受到究弹。认为这不是宣布內战或过問别人的事情的理由。但是当卞雅悯支派侵犯了别的支派的时候，使維系和平的力量完全瓦解，以致联合的各支派都不能在其境域內得到逃避，这些支派就把卞雅悯支派当做敌人攻击。打了三仗就把它打败，按照打仗的規矩把有罪的与无罪的統通处死。这种行为他們后来悲伤追悔了。

这些例子清楚地证明了我們关于每个支派的权利的話。也許有人要問誰推选每个支派的首領的后继人；关于这一点我在《圣经》里找不到可靠的材料。但是我猜想，支派旣是分为若干家庭，每个家庭由年长者充家长，所以这些家长中之长者合法地继任了首領之职，因为摩西在这些家长之中选擇了七十个助手，他們和他組织成最高委員会。約书亚死后在政府中执政的那些人称之为长者。长者是一个很普通的名詞，是士师的意思，我想这是誰都知道的。但是关于这一点有所决定对于我們是不太重要的。在摩西死

后，不是一个人掌握一个統治者的所有之权；因为事务不是由一个人处理，也不是由一个委員会，或普遍投票所处理。而是半由一个支派，半由其余有均等地位的支派所处理，所以显而易見，摩西死后，政府旣不是君主的，也不是貴族政治的，也不是平民的，而是如我們前边所說，神权政治的。这前边已经提过，說这一些就够了。应用神权政治这个名詞有以下的理由：

Ⅰ.因为政府最高的所在地是神殿。我們已经說过，只有对于它，所有的支派都是同等的公民。

Ⅱ.因为所有的人都尽忠于他們的最高裁判者上帝，他們只对于他在心中答应服从一切。

Ⅲ.因为在需要一个主将或独裁者的时候，只有上帝推选这样的一个人。这专由摩西用上帝的名义来指揮（«申命記»第十四章第十五节），实际上挑选了基甸、参孙、撒母耳可为证明；由此我們可以总結日，其余忠实的領袖是用同样的方法选擇的，虽然这沒有明白地告訴我們。

这些导言旣已說过，現在应該研究据此以組织政权的效果，并且看一看是否其果能使統治者与被統治者都守本分，統治者从不暴虐，被統治者从不背叛。

那些运用或操政权的人，总是想法子用一种外衣以掩盖他們的强制的行动，让人看起来这种行动像是合法的。让人民相信他們的行动共动机是善的。若是他們是法律的唯一的解說的人，他們很容易做到这一点。因为显然这样他們就能有更多的自由，以实現其希求和欲望。如果解释法律之权归于别人之手，或者法律的条文极其明白，沒人会对于其意义有什么不明了之处，則操政权的

人就不那么自由了。所以我們知道，因为解释法律完全操于利未人之手(«申命記»第二十一章第五节)，希伯来的首領做坏事的能力就大为减少了。从利未人这一方面說来，他們与政府无干。維持他們，重視他們，完全有賴于他們对信托于他們的法律有正确的解释。不但如此，每七年就把人民召集在一个地方，由高級祭司教授法律；并且，每个人都要极其仔細，极其透徹地連续閱讀法律的书(«申命記»第三十一章第九节与第六章第七节)。

所以这些首領們若是想极其受人尊敬，为他們自身設想，就不得不按照設制的众所周知的法律，小心翼翼地处理事务，人民就会把这些首領认做上帝的王国的行政人員与上帝的代理人；首領們若不这样做，就逃不掉神譴。对于首領們无羈勒的放纵尙有一个十分重要的节制。就是軍队是由二十岁到六十岁的所有的公民，沒有例外，組织而成的，而且首領們不能雇用任何外籍的人当兵。我說这是十分重要的，因为大家都知道，国君們可以仅借用錢雇用的軍队来压制人民；而对于国君們再也沒有比民兵的自由权更可怕的了。这些民兵們用他們的勇敢、辛苦和热血把国家的自由和光荣建立了起来。所以，当亚历山大第二次要和大力雅打仗的时候，听了巴米尼劝告的話之后，并沒有責备給了这样的劝告的巴米尼，而責备了站在一边的包利柏商。因为，正如柯提斯所說(第四章第十三节)，在不久之前过于严厉地責备了巴米尼之后，他并沒有敢再責备他。馬其頓人的他所惧怕的这种自由一直到他俘虏从軍的数目超过了他自己的人民以后，他才克服了。只有在那个时候他才大发雷霆，他这种忿怒是前此由于国中首要人的自主所遏制而不得发的。

通常的国家其君王慣于把胜利的全部光荣攫为己有。如果民兵的这种自主能够約束这些君王，則对于希伯来的首領們就更是有效的。这些首領的士兵其从事于争战，不是为一个君主的光荣，而是为上帝的光荣，是得到神的同意才去打仗的。

我們也不要忘了希伯来的首領們其联合完全是由于宗教的羈勒。因此之故，如果他們之中有人违犯了神权，就会为其余的人以一个敌人对待他，合法地压服他。

此外还有一种节制，就是怕有一个新的預言家兴起。因为一个人其生活毫无疵瑕，能够用某些神迹证明他眞是一个預言家，他事实上是已经得到了統制之权。此統制之权，其授予于他是以上帝的名义单独启示于他的，与前此授与摩西一样；不是像首領們仅仅通过高級祭司的。沒有疑問，这样的一个人不引用被压迫的人民以为已助，并且用些无关重要的神迹使他們对于他所想望的都相信。从另一方面来說，如果事情都办得井井有条，这个首領就可以及时准备；預言家須得他的认可，須受检查是否生活眞是毫无疵瑕，是否預言家受天之命的神迹沒有可議的余地。而且，是否他要用主的名所說明的教义与大家认可的教旨以及国家的一般的法律相合。若是他的证件不足，或他的教旨是新穎的，就可以合法地把他处死或容納，这完全由首領負責，他有全权。

不但如此，首領們在身分或出身方面并不高于别人，只是因他們的年紀与本身的資格而处理政务。最后，不管是首領們或是軍队，都沒有理由爱好战爭而反对和平。一个人在軍营里是个士兵，在街上就是个公民；在軍营里是个首領，在法庭里就是个法官；在軍营里是个将帅，在国中就是个統治者。所以沒人会为打仗而想

打仗，而是为保持和平和自由而想打仗；也許首領們竭力避免变迁，这样就不必請示于高級祭司，就不必蒙站在高級祭司面前的这种耻辱。

約束首領們的預防办法就讲到这里为止。現在我們須看一看約束人民的办法是什么。而这些办法分明地見于社会組织的基础之中。

凡对于此事略加注意的人就会明白国家之形成，其办法是在一般公民的心中养成极热烈的爱国之心。如此則人民极不容易起叛国之心。宁願忍受一切，而不願受外国人的羈絆。他們把权利交給上帝之后，他們就认为他們的王国是属于上帝。他們自己是上帝的儿女。别的国家他們认为是上帝的敌人，对之怀有强烈的仇恨(他們以此为虔誠，見«詩篇»第一百三十四篇第二十一、第二十二节)。在他們看来，沒有比立誓效忠于一个外国人答应服从于他再可怕的了。背叛自己的国家，也就是自己崇拜的上帝的王国，他們不能想像再有比这个更罪大恶极的了。

那时认为如有人在国外住下来，那是心术不好的。因为他們是借崇拜上帝以結成一体。此对上帝的崇拜是不能在 别处进行的。只有他們自己的国土是认为神圣的。世界上其余的地方认为是不洁与不敬神的。

被迫流放的大卫对扫罗有以下訴苦的話："如果他們是鼓动你反对我的人的子女，他們应在主的前面被人詛咒；因为他們今天已把我赶出来，不許我居留在上帝遺留下来的地方，他們說道，去，侍奉别的神吧"(«撒母耳記»上第二十六章第十九节)。我們应該特别說明，也是因为这个道理，沒有一个公民曾经被流放过。曾经作

恶的人是要受懲罰的，但是不能受辱。

这样說来，希伯来人对于他們的国家之爱不仅仅是爱国之心，也是敬神之心，用每天的礼仪来养育，以致他們对于别的国家的仇恨必是已经深入于他們的本性之中了。他們每日都举行的礼拜不仅是与别的国家的礼拜有所不同(由于他們是一个特殊的民族，并且完全与别的民族隔絕，自是不同的)，是絕对相反的。这种一日复一日的斥責，自然而然地养成一种不可磨灭的仇恨，深深地长在心中，因为各种仇恨之中，以由于极度的虔敬而来的是最为深固的了。此种仇恨其自身即被人认为是敬神的。煽动这种仇恨，使之愈来愈甚，也不是沒有一个总的原因，因为这是互为影响的；邻国对于犹太人其仇恨也是一样强烈的。

至于不受人的統治，对于他們国家的专誠，对于所有别人的絕对权，一种仇恨不但是許可的，而且以为是敬神的，对于他們同类的轻蔑，他們的风俗与宗教仪式的特异，我再重复一次，加强犹太人为他們的国家以非常的坚忍与勇气忍受一切之心的所有以上这些原因的效果是如何之大，立刻就可以为理智所认识，并为经验所证明。只要城池还存在，他們对于外人的統治就不能忍受；因此之故，他們称耶路撒冷为“一个反叛的城”(«以斯拉記»第四章第十二节)。他們的国家在重建之后(这不过是第一个国家的一个影子而已，因为那些高級祭司們已经把支派的首領們的权力篡夺过来)，罗馬人好不容易把它毁掉了，这有太西特可以为证(«历史»，第二章第四节)：“威斯柏辛已经結束了对犹太人的战爭，放弃了围困耶路撒冷，以为这是一件艰巨的工作，此乃是由于犹太人的性格与其迷信之坚强，而不是由于被围困的人尙有气力以满足生活之必需。”

但是除了个人的意見所举的特点之外，有一特点是为这一个国家所特有的，对于保持公民的友爱，遏止逃亡与放弃国家的思想，是很重要的。此无他，即利己是也。这是人类所有的行动的力量与生命。在希伯来国这特别是有保证的，因为任何别的地方都沒有像这一个社会的公民其財产是那么有保障的。因为他們对于土地之所有和他們的首領們是均等的。他們对于地亩有永久权。因为如果有人由于貧困不得不卖出他的田地或草地，他在五十年节那一年又原璧收回来。还有一些类似的法令以防不动产的轉让。

还有一层，在这一个国家中，人对于其邻人，也就是說，对于其同胞之义务以最大虔敬之心行之，以为这是获得君王上帝的荣宠的方法。在这样的一个国家中，貧困是比在任何别的地方容易容忍的。所以希伯来的公民在什么地方都沒有比在他們自己的国家中富庶。出了国的边境，他們遇到的只有损失与受辱。

下列各点对于使他們不出外以及防止內战与免除发生爭端，都是很重要的。人都沒侍奉他的同仁的义务，只有侍奉上帝的义务，同时对于同国的人的慈善与仁爱认为是最高的虔敬，此对于同胞之情有不少是由对于外国之普遍的憎恨与外国对他們憎恨养成的。更有进者，他們自幼至长在服从方面所受的严格的訓练是一个很重要的因素；因为他們的行动必須遵从法律的固定的規条。一个人想耕田的时候也許不能耕田，而是他只能在一定的时期，一定的年份，一次用一种牲畜耕田；所以，他也許只能用某种方法在某种季节播种与收获。事实上他的一生是一个服从的长期的学校(見第五章論礼仪的用处)；这样的习惯之养成是由于服从好像是自由而不是奴役，而且人希求所让做的而不希求所禁止的。尙有一事，

对于这种結果頗有助力，就是，在一年的一定季节中，人民必須尽兴地休息与欢乐，这不是为他們自己的快乐，而是这样他們才能高高兴兴地崇拜上帝。

他們在主之前每年欢宴三次；每礼拜的第七天不許他們做任何工作，以从事休息；除此以外，还有别的时节，沒有不良影响的欢乐和宴飲不仅是許可的，而且是受命要做的。我以为比这个影响人心更好的方法是想不出来的，因为再也沒有比出自虔敬的喜悅，景仰与爱的混合体这种引誘更强有力了。经过反复的重复不易失掉效力，因为各种佳节的仪式是有变化的，很少重复。此外还有对于神殿庄重的崇敬，大家是极其小心地培养的，由于将近神殿之前他們必須行的仪节，他們极其崇敬神殿。即使到現在，犹太人讀到摩拿西所犯的罪行，他竟胆敢把一个偶像放在神殿里，也是不寒而慄的。律法小心地保存在至圣所的最深处，对于人們也是崇敬之物。所以，流行的传聞与謬見在此是不足怕的，因为沒有人对于神圣的事物敢于有所决断，而是不用理智，大家都觉得必須听从在神殿中所接受的上帝的回答所下的命令，遵守上帝所立的一切律法。

我想現在我已把希伯来国主要之点解說清楚了，虽然說得很簡短。律法常使希伯来人順从。現在我应研究一下常常使人犯法的原因，最后讲到他們的国家的完全复灭。也許有人要告訴我这是由于他們的硬心腸；可是說这話是幼稚的，因为为什么这个民族的心腸会比别的民族的心腸更硬呢？那是天性使然嗎？

但是，个人是天性养成的，天性則不足以造成不同的民族。民族与民族之差是由于他們的語言、风俗与法律的不同；而由于最后說的两項，即风俗与法律，他們可能有一种特具的性情，一种特具

的生活方式与特有的偏見。那么，如果希伯来人比别的民族心腸硬，其咎是在他們的法律与风俗。

这当然是眞的，意思是說，如果上帝原来意在他們的主权更能久远，他是会給他們以别种仪式与法律的，是会建立一个不同的政体的。所以我們只能說，他們的上帝对他們发了怒，不止如耶利米所說，由于建造这座城，甚至也是因为他們的法律的設制。

这一点有«以西結书»第二十章第二十五节可以为证："我也任他們遵行不美的律例，謹守不能使人活着的恶規。因他們将一切初生的经火，我就任凭他們在这供献的事上玷污自己，好叫他們凄凉，使他們知道我是主。"

为的是了解这些話和希伯来国的灭亡，我們必須記得，最初意在把祭司的全部职务都托交于初生的人，不交于利未人(見«民数記»第八章第十七节)。除利未人之外，当所有的支派都崇拜金犢的时候，初生的才被摒斥和玷污，选出利未人来以代之(«申命記»第十章第八节)。当我把这种变化加以思索的时候，我有意叫出太西特的話来。那时上帝的目的不在犹太人的安全，而在报仇。律法本应是为促进人民的节操、幸福和安全，而天心竟然震怒，創制律例意在报复，旨在懲罰，我对此大吃一惊。这样，法律就不像是法律，就是說，人民的保障，而是痛苦与懲治了。

人民所不得不贈給利未人与祭司們的礼物——初生子的超度，欠利未人的人头税，专由利未人行圣礼的这种特权——我說，所有这些都是对人民的沒有尽期的責难，长期让人想到他們所受的摒斥与侮辱。不但如此，我們未尝不可以断言，利未人总是不断地把責言加之于他們，因为在成千整万的人之中，必有不少的人对

于神学喋喋不休，而又不求甚解。所以人們养成一种习慣，密切注意利未人的行动，其实利未人也是人；养成一种习慣把一个人的过失加之于整个团体，不断地发出怨言。

除此以外，尙須使他們所憎恨的而且与他們沒有血統关系的人不做事。当供应缺乏的时候，这似乎是特别可悲的。这样說来，如果在太平无事，动人听聞的奇迹不再发生，极有权威的人不出現的时候，人民的易怒和貪婪的脾气就冷靜起来，最后废弃了一种崇拜，（这种崇拜虽然是神圣的，却也是让人难堪的，甚至是有敌意的，）寻求一些什么新的东西，这是无足怪的。首領們为获得統治权，总是采取博得人民的同情与疏远高級祭司的这种流行的办法。他們竟答应了他們的要求，采行一种新的崇拜，我們对此能大惊小怪嗎？若使当初国家是照原来的意思形成的，則各支派的权利与荣誉就会是平等的，事事就会建立在稳固的基础之上。誰会願意侵犯他的同族的宗教之权呢？除了贍养自己的弟兄与父母以尽宗教上的义务，一个人还何所求呢？誰不乐得承受他們在法律方面的解释，与通过他們接受上帝的回答呢？

如果大家都有充当祭司之权，各支派就会更加团結了。如果利未人之被选当初不是出于忿怒与报复，一切危险就会免除了。但是，我們已经說过，希伯来人已经冒犯了他們的上帝，正如«以西結书»上所說，上帝在他們的供献的事上，拒絕一切初生的经火以玷污他們，这样他可以毁灭他們。

这一段也为他們的历史所证实。荒原中的人們一安逸富庶地生活起来，有些出身高貴的人就开始对推选利未人这件事反抗起来，使人因此相信摩西沒有遵守上帝的命令办事，而是为他們自己

的快乐行事，因为他尽先推选自己的支派，并且把高級祭司的职位永久賜給他的哥哥。所以他們就鼓动起一群人来見他，喊着說，所有的人都是一样神圣的，他不应該把自己抬得比別人高。摩西不能和他們讲道理使他們平靜；但是，为保证宗教，有一奇迹出来干与，那些人都灭亡了。然后全体人民又造过一次反，他們相信他們的勇士沒有被上帝的判罪处死，而是因被摩西策划而处死的。在一次大屠杀或疾疫之后，由于营养不足，叛乱平息了，但是其平息是大家宁願死而不願在这种情况下生活着。

我应該說叛乱停止了，而不应該說和睦調协又建立了起来。这可以证之于«圣经»(«申命記»第三十一章第二十一节)，在那里上帝在对摩西預言他死后人們要放弃神的崇拜之后，这样說："我未領他們到我所起誓应許之地以先，他們所怀的意念我都知道了。"过了一会儿(第三十一章第二十七节)，摩西說："因为我知道你們是悖逆的，是硬着頸項的。我今日还活着与你們同在，你們尚且悖逆上帝，何况我死后呢！"

我們大家都知道，果然应验了他的話。大的变动、极端的放纵、奢侈、无情滋长起来；情形是每况愈下，等到后来，人民在屡被征服之后，就公开地与神权絕裂，想要一个人做国王，如是則政府的所在能成为法庭，而不是神殿，各支派才是属于他們国王的同等的公民，而不属于神权与高級祭司。

这样就为新的叛乱产生了大量的材料，終于招致了整个国家的灭亡。国王們因統治不稳，最为猜忌，在他們自己的国內絕不能容忍另一个統治权。从平民中选出来的开头一些国君对于他們所得到的高位引为满足；但是他們的儿子們則不是如此，他們的王位

是由世袭得来的，他們就漸漸开始有些兴革，为的是把所有的統治权都操之于他們之手。大致說来，这一点他們沒能做到，只要立法权不属他們，而操之于把律法藏之于至圣所，并为人民解释律法的高級祭司之手。这样說来，国君們与人民一样都須遵守法律，不能废弃法律，或以同等的权力創制新的法律；不但如此，利未人不使他們与聞宗教上的事务，国王与人民都是不洁的。最后，国家整个的安全系于一个人的意志，如果那个人看来是一个預言家；他們曾看見过这样的一个例子，就是，撒母耳是如何完全，如何容易能使喚扫罗，因为一有不听命令，他就可以把統治之权轉到大卫的手里。所以国王們見到在他們的国內有另一个統治权，他們行使的統治权是不稳固的。

为的是克服这些困难，他們允許把別的神殿献給神，这样也許就再不必与利未人商酌；他們也找出許多以上帝的名义預言的人来，这样他們才有他們自己的人来与眞的預言家作对。但是，尽管他們做了不少的努力，他們終沒有达到他們的目的。因为預言家們对于意外有所准备，等候适当的机会，例如一个新君临政，那总是不稳的，那时前君的記忆还是鮮明的。在这个时候，他們不难借神权宣布国王是暴虐的，能提出一个很有道德的勇士来恢复神权，合法地获得統治权，或統治权的一部分。可是，就是这样預言家們也不能多所成就。他們确能鏟除一个暴君；但是，他們只能以付出內战流血的代价以設置另一暴君以代之。除此而外，别无能为，其所以如此，是有一些原因的。傾軋和內战沒有終了的时候，因为违犯神权的根源总是一样的，只有把国家重新布置，才会把这些根源去掉。

我們現在已經看見宗教是怎么輸入希伯来国的，如何这个国家或許本可以延续久远，如果立法者(上帝)的公正的忿怒容許的話。旣是这是不可能的，这个国家当然到时就消灭了。我現在只是談第一个国家，因为第二个只是第一个的影子，这是因为人民受他們所属从的波斯人的权利的束縛的緣故。在自由恢复了之后，高級祭司們篡夺了管理政务的长官的权力，这样就获得了絕对的統治权。祭司們心中燃烧着热火，想同时掌管政权、君权、高級祭司的职务。所以我就无需乎再讲第二个国家。在我們认为第一个国家是能经久的这个范围內来說，是否能够模仿这个国家，以及是否尽力仿效它就是信神的，这可于下文見之。我只想請人注意已经指出的原則，以为最后的結論，即是，从我們在本章中所說看来，显然可見，神权或宗教之权是起源于一个契約。若沒有这样的契約，則只有天賦之权存在。希伯来人沒有宗教上的义务对于不在契約之中的国家表示虔敬之心，而只是对他們同国的人民有这样的义务。

第十八章 自希伯来人的联邦和他們的历史引出一些政治学說来

虽然我們心目中的希伯来人的联邦本可以永久延续，現在却无法对此联邦加以模仿，而且如此做去也是不合适的。如果一个民族要把他們的权利移交給上帝，必須和他訂定一个明白的契約。做这件事不但需要交出权利的人的同意，而且也需要上帝的同意。但是上帝通过他的使徒們启示过，上帝的契約已经不再是用墨水

写的，或写在石板上，而是用上帝的灵写在肉体的心板上的。

不但如此，这种政体只可以是那些与外人断絕关系的人有的，他們閉关自守，与外界完全隔絕；这种政体对于必須与别国有交往的人是沒有用处的；所以可以采用这种政体的情形眞是少之又少的。

但是，虽不能完全模仿这种政体，此种政体却有許多优点，我們可以注意。也許加以模仿是有好处的。可是我的意思不在对于各种政体加以詳細的論列，所以我对于这些点将存而不論，只把与我的目的有关的那些点讲一讲。

上帝的王国不为选出一个有統治权的尘世統治者所侵犯；因为希伯来人把他們的权利交出以后，他們把統治权贈給摩西，把用上帝的名义創制与废除法律、选擇祭司、审判、教导、懲罰的全权授与他，事实上是把一个专制君主的所有的特权授与了他。

还有，虽然祭司們是法律的解释人，他們沒权审判公民，或把任何人逐出教会。这只能由自人民中选出的审判官与官长来做。把希伯来人的成就与历史考量一下，就可以把别的值得注意之点显示出来。就是：

Ⅰ.一直在第二个联邦的祭司握有下令、处理政务之权以后，是沒有宗教的宗派的。为的是这种权可以保持到无穷，高級祭司們篡夺了世俗統治者的权力，最后願人称他們为国王。其原因是显而易見的；在第一个联邦中命令都不能由高級祭司具名，因为他沒有权制定法律，只有权把对首領們或宗教会議所問的問題的上帝的回答給出来。所以沒有动因使他对于法律加以变更，而是恰恰相反，他小心地处理与保护已经接受承认的。他保持他的自由

不受首領們的意志損害的唯一方法是使法律完整。在高級祭司們已经取得政权之后，除了他們已经有的权力，又加上了世俗的統治者之权。此后，每个人开始在宗教的与世俗的事务上追求他自己名字的光荣，用祭司权解决各种事务，天天发出关于仪式、信仰、以及一切别的新的命令。他力求使这些命令和摩西的律法一样地神圣和有权威性。这样宗教就降为退步的迷信，而律法的眞正的意义与解释就变得腐化了。不但如此，在复兴之后，高級祭司們为世俗的統治作了准备，同时，他們答应了每个要求，企图博得一般人的欢心；人民无論做什么，哪怕是很不敬神的，都加以认可，使«圣经»来順应流行的墮落的行为。瑪拉基的不愼重的話可为佐证：他責备他那时候的僧人，說他們是蔑視上帝的名字的人，然后他有以下的辱罵的話(«瑪拉基书»第二章第七，八节)："祭司的嘴里当存知识。人也当从他口中寻求律法，因为他是万軍之主的使者。你們却偏离正道，使許多人在律法上跌倒。你們废弃我与利未所立的約。这是万軍之主說的。"他又非难他們随意解释律法，只尊敬人，不尊敬上帝。当然高級祭司們的行为极其小心，以避开群众之中狡黠者的側目，因为那些人最后鼓起了勇气說，只有那些写下来的律法才应妥实加以保存，說法利賽人(正如約瑟法在他的«古代史»里所說，主要是平民)被騙，說是祖先的传統的那些命令完全不应該遵守。无論这話是否是眞，我們相信高級祭司們的奉承、宗教与法律的腐化、以及法律大量的增加是不可减免的爭端和口舌的极大和常有的原因。当人們用一股迷信的热誠爭吵起来，而有长官为这一方或那一方作主的时候，他們永远不会和解，势必分成党派。

Ⅰ.值得注意的是，有私人地位的預言家們，由于随便警告人，責备人，非难人，是把人激怒，而不能使人改过。而国王們借他們的責难与懲罰，总能发生一种效力。就是虔敬的国王們也常觉得預言家們是不能容忍的，这是因为他們有权判断行为是否正当，或責备国王們自己，如果那些国王們不经預言家的核准胆敢处理公私事务。据《圣经》說，亚撒王以虔敬之心临政。他把預言家哈那尼押到监牢里，因为这个預言家敢于不客气地責难他与亚尔美尼王訂立了一項条約。

也还可以引一些别的例子，可以证明由于这种自由，宗教的害多于利，还不用說尚有別的后果，那就是，如果預言家保留他們的权利，就会招致大的內战。

Ⅱ.在人民握权的整个时期，只起过一次內战，而且那次內战完全平息了，征服者对被征服者十分怜惘，想尽方法恢复他們从前的尊荣与权力，这是很惊人的。但是在此之后，人民对国王們不大习慣，把他們的政体变成一个君主国，內战几乎打个不停；战爭之激烈超过了前此有过記載的一些战爭；有过一次交鋒(对于我們的宗教信仰极为有害)，五十万以色列人为犹大的人所屠杀，在另一次战爭中，以色列人杀了很多犹大的人(其数目未为《圣经》所載)，几乎把耶路撒冷的墙夷为平地，在无节制的忿怒中剽掠了神殿。最后，滿載了自他們的同胞得来的战利品，飽尝了鮮血，他們然后带走了人质，把国王留在一个几乎沒有人烟的国中，把他們的武器放下了，依靠他們敌人的弱点，而不是依靠敌人的信誠。几年之后，犹大的人带着补充的兵力，又来打仗，但是又为以色列人所敗，十二万人为以色列人所杀，二十万他們的妻子被俘，大量的战利品为

人所夺。犹太人由于他們的历史中詳細記載的这些与类似的战爭疲憊不堪，他們最后作了他們的敌人的牺牲品。

不但如此，如果我們把各种政体之下太平无事的日月計算一下，我們就发見有很大的不符。在君主国之前，常常四十多年，有一次八十年(这几乎是唯一的一个长的时期)沒有战爭，无論是对外还是对內。在国王們获得了統治权之后，仗就不像从前似的是为和平与自由而打，而是为好大喜功而打了；因此，我們知道除所罗門之外（他的道德与远見在太平的时候比在打仗的时候容易表見)，他們都打过仗。最后，爭权的一种致命的欲望得了手，这样常常使获得王位的道路上洒滿了鲜血。

最后，在人民当政的时候，法律維持了尊严，严明地为人所遵守。在君主国以前，很少預言家告誡过人民。但是在有了国王之后，就同时有許多預言家这样做了。欧巴地救活了一百个人，把他們藏起来，怕的是和其余的人为人所杀。据我們所知，直到国王們得权之后，人民从来沒有为伪的預言家所欺。很多預言家为国王所驅使。尙有一点，人民的心总的說来是随情形的不同而驕傲或謙卑的。在有灾难的时候，容易自己加以矫正，又来依从上帝，恢复他的律法，因此就免于复亡；但是国王們的心总都是得意驕傲的，他們不受屈辱就无法改正，他們对他們的恶行坚持不改，甚至直到城的最后的复亡。

据我以上所說，我們現在分明可以看出：

I.把发布命令或处理政务的任何权让与牧师对于宗教与国家是多么有害。反过来說，如果只許牧师們对于适当地对他們提出的問題給予回答，并且照例只能宣传和实行众所公认的教义，是多

么有助于安定。

Ⅱ.把純乎是思辨和易起爭辯的事物交付給神权是多么危险。把意見当做罪恶的政府是最暴虐的政府，因为每人都对于他的思想有不可夺取之权。而且这种情形能够引起群情的忿激。

彼拉多对法利賽人的激情让步，同意把基督釘在十字架上，他知道基督是无罪的。而且，法利賽人为的是动搖較他們富有的人的地位，开始涉足到宗教的問題上来，責备撒都該人不敬神，并且，以他們为榜样，用最卑鄙的假心假意，用他們所謂热衷于主的那种同样的神圣的震怒，迫害那些純洁的品性和高尙的道德引起了一般人的仇恨的那些人，公然辱罵他們的意見，并且煽动民众强烈的激情来反对他們。

外面罩上了一层宗教的美丽的外衣的这种过度的放纵是不容易压抑的，特别是当統治当局引进来一派人的时候，他們并不是这一派人的头目；因此人家不把他們看做神权的解释人，而是看做是宗派里的人，那就是說，看做是承认宗派的領袖所拥有的解释神权的人。关于这些事物官吏的权力就远比不上宗派的領袖之权，宗派的領袖的解释是国王們不得不唯命是听的。

在一国之中为避免这些弊病，最安全的办法莫过于使敬神与宗教只在于行为，那就是說，在于行公正与仁爱，每人别的方面的断定則听其自由。关于这一点我即将詳加論述。

Ⅲ.我們知道无論是为国家或为宗教打算，把决定什么是合法或不合法之权授与統治权是多么必要的。如果这种判断行为之权給了上帝的每个預言家，对于国家与宗教就有很大的損害，就更不应該授与那些旣不能預言又不能做出奇迹的人了。以后我也要对

于这一点詳加討論。

Ⅳ.最后我們知道，对于国王不习惯，有一全套法律的一个民族建立一个君主国是多么有害的。人民既不能容忍这样的一个政权，王权也不能服从低于它的任何人所設制的法律与民权。更不能希望一个国王維护这样的法律。因为这样的法律其創制不是为支持他的統治，而是为支持人民的統治，或是为支持什么从前統治过的一个議会，所以保护民权，国王就好像是个奴隶，不是个主人。一个新君主国的代表要极力想法子創制新的法律，为的是夺取統治权以为己用，为的是削减人民，一直到后来人民觉得增加王权比削減王权更为容易。但是我不能略过去不說鏟除一国君主也是同样危险的，虽然无人不承认他是个暴君。因为他的人民对于王权习惯了，不会服从别的政权，对于任何不那么严厉的控制都加以轻蔑嘲笑。

所以，从前的預言家发現，如果鏟除了一个君主，必須有另一个君主来代替他。这个取而代之的君主要是暴虐的，这是出于必然，不容选择。因为，他如何能忍耐看到人民的手有君王的血腥气，对人民篡弑高兴，以为是光荣的伟业呢？犯了这种行为，不是让他自己看的一个例子，一个警告嗎？

如果他眞想当一个国王，不想承认人民是国王的法官与他自己的主人，或操不稳固的政权，他就必須为前于他的那个国王之死报仇，为他自己設想以警众，怕的是人民胆敢再犯一次类似的罪。可是他不容易借屠杀人民为暴君之死报仇，除非他維护暴政，认为前于他的那个君王的行为是正当的，这样就步了他的后尘。

所以这样才会有些民族常常更动他們的暴君，但是从来沒有

把他們鏟除，或者把君主政体換成另一个政体。

关于这件事实英国人給我們以一个可怕的例子。他們探求怎样在法律的形式之下废除他們的君主。但是当把他废掉之后，他們完全无法改变政体，流了不少的血之后，其結果是須以一个不同的名义欢迎一个新的君主（好像原只是一个名义的問題）；这个新的君主能巩固他的势力的唯一方法是完全灭絕了皇族，把国王的朋友无論是眞的或疑似的都处死，借战爭来扰乱和平（和平可能滋长不滿的情緒），为的是使人民可以注意新奇的事項，轉移人民的心，不想国王的被杀。但是，最后人民想了一想，除了侵犯了合法的国王的权利，使各种事情每况愈下之外，人民为国家的利益一事无成。所以人民决定走回原路，愈快愈好，直到看見完全恢复原来的情形，才肯罢休。

也許有人反对道，罗馬人很容易地除掉了他們的暴君。但是我从罗馬的历史里对于我的主张得到了一个强有力的佐证。虽說罗馬人是很长于除掉他們的暴君与改換他們的政体，因为在他們的手中操有选举他們的国王与其継任之权，又因为其中是一些叛乱分子和罪犯，还沒有长久习惯于帝王的羈絆（六个国王被人民处死了三个），但是他們沒能做出任何成就，只不过是选出来几个暴君来代替一个暴君，那些个暴君使人民长期呻吟于外战內战的情形之下。最后又把政府換成与君主政体只是名义不同的一种政体，正如在英国一样。

至于說荷兰合众国，我們知道他們从来沒有过一个国王，只有伯爵，这些伯爵从来沒有得到統治的全权。荷兰的各省在雷賽特伯爵作使节的时候，显然是以首长的資格作出他們的决定。他們的

手里永远操有使伯爵們尽他們的职务之权，操有保持此权与人民的自由之权。如果他們的統治者暴虐无道，他們有不少的方法来显示他們的权力，他們能施以約束。若不得他們的同意与认可，是万事不能行的。

这样統治之权一直是操之于各省，虽然最后一个伯爵想法篡夺此权。所以各省放弃此权的可能性是很小的，特别是因为他們刚把他們最近几乎失掉的原来的主权，恢复起来。

所以这些例子证实了我們的信念，就是，每种統治权应保持其原有的形式，而且确是不能把它改变而沒有毁灭全国的危险。这就是我在这里认为值得說的几点。

第十九章 說明关于精神方面的事物之权全靠元首，如果我們要正確地服从上帝，宗教的外形应該合乎公众的安宁

我曾說过，执掌統治权的人什么事情都有权过問，所有之权都有賴于他們的命令。我說这話的时候，我不只是指世俗之权，也是指宗教之权而言。他們应該是二者的解释人与战士，不仅是世俗之权是如此的。我要人在本章中特别注意这一点，把这一点詳加討論，因为許多人否认裁决宗教問題之权属于統治权，并且拒絕統治权是神权的解释者。所以他們随意責难統治权，甚至把統治权逐出于教会之外，像从前安柏欧西斯对待西奥都西斯皇帝就是这样的。但是我要在本章中证明他們之用这个办法是为分裂政府，为他們攬权作准备。可是我先要指出，宗教之获得法律的力量完全是

由元首的命令来的。上帝借現世的統治者以临民。除了在这个意义下，上帝在人民之中是沒有一个特殊王国的。不但如此，宗教的仪式与敬神表面的礼节应該合乎社会的安宁与幸福，因此只应該为統治权所决定。我这里只是說敬神的表面仪式与宗教的表面的礼节，不是指敬神本身而言，也不指內心对上帝的崇拜，也不是指使內心一心一意崇敬上帝所用的方法。

內心对上帝的崇拜与敬神本来属于每人的私权，是不容让与别人的(我在第七章之末已加說明)。这里我所說的上帝的王国的意思，我认为可以从第十四章中所說的清清楚楚地看出来。我在那里曾经证明，一个人按照上帝的命令，借公正与仁爱的行动以崇拜上帝，是最能滿足上帝的律法的人。因此之故，仁义具有法律与命令的力量的地方，那就是上帝的王国的所在。

有些时候上帝通过我們天賦的能力以教人，命令人，实行仁义。又有的时候上帝做出特殊的启示。我不承认二者有什么分别。而且，只要是这种仁义的实践启示出来成了人們的最高无上的律法，启示的形式也是无关重要的。所以，如果我能证明公正与仁爱只能借統治者之权获得权能与法律的力量，鉴于統治者之权是操在元首的手里，我就不难得到一个結論，那就是，宗教只能借有权命令人的人获得权能的力量，上帝只借現世秉权的人来統御人間。由以上所說可知仁义之行只借統治权以获得法律的效能；因为我們在第十六章中說过，在天然状态之下，理智之权并不大于欲望，而是人无論是循理智的規律，或是循欲望的規律以生活，其所操之权是与其能力一般大的。

因为这个道理，我們无法設想罪恶能在天然的状态之下存在，

也不能想像上帝以一个法官的地位来懲罰人的过失；而是我們认为万物遵循普泛的自然的一般規律，敬神与不敬神者之間沒有分别，純洁的人与不純洁的人之間，也沒有不同(如所罗門所說)，因为是沒有公正与仁爱的可能性的。

为的是理智的眞正的訓誡，那就是說（如我們在第四章中所說)，眞正的神的訓誡可以絕对得到法律与权力的力量，每个人必須把他的天賦之权让出来，或交付給整个社会，或交給某个团体，或交給一个人。然后我們才开始晓得什么是公正，什么是不公正，什么是公平，什么是不公平。

所以，公正以及理智所有的訓誡，包括爱人在內，其得到法律与命令的力量，完全是通过統治之权，那就是說(如在同章中所說)完全有賴于有統治权的人的命令。因为既是上帝的王国完全在于用于公正与仁爱，或眞正的宗教的权力，則(如我們以前所說)上帝的王国只能借統治之权在人間存在；无論宗教是为我們天賦的智能所了解抑或借助于启示，都沒有什么分別。两方面的論证都是正确的，因为同是一个宗教，同是为上帝所启示，无論为人所认识的方法是什么。

这样說来，为的是为預言家所启示的宗教可以对于犹太人有法律的力量，每个犹太人必須把他的天賦之权让出来，并且所有的犹太人都一律同意他們只遵从通过預言家上帝所启示于他們的誡律。这正如我們所說，在一个民主国中，人民一律同意大家都遵守理智的命令而生活。虽然希伯来人进一步把他們的权利交給上帝，他們是在理論上能够如此，而在实践上則不是如此，因为事实上(我們在上面已经指出)，在把統治之权交給摩西之前，他們是絕对

保有此权的。摩西这回成了一个絕对的国王，結果是上帝只是通过他来治理希伯来人。因为这个道理（那就是說，宗教只借統治权以获得法律的力量），有些人在未定契約之前，也就是他們的权利仍为他們所有的时候，不守安息日（«出埃及記»第十六章第二十七节），摩西是不能懲罰他們的。但是在契約訂定之后，可以懲罰他們（«民数記»第十五章第三十六节），因为那时候每人已把他的天賦之权让出来，安息的命令已经获有法律的效力。

最后，因为同样的理由，希伯来国灭亡之后，天启教就失掉了法律的效力；因为，无疑地，犹太人一把他們的权利交給巴比伦的国王，上帝的王国与神权就完了。因为他們答应服从上帝所有的命令那个誓約废除了；以此为基础的上帝的王国也就中止了。希伯来人不能再守这个約，因为他們的权力已经不属于他們，而是属于巴比伦国王。我們在第十六章中已经說过，他們事事都得服从这个国王。耶利米（第二十九章第七节）特别拿这件事告戒他們："我所使你們被虏到的那城，你們要为那城求平安，为那城祷告主。因为那城得平安，你們也随着得平安。"那么，他們为城謀平安，不能說是有权过問政府，他們只是奴隶而已，事实上他們是些俘虏。他們事事服从，以避免叛乱，遵守这国的一切法律，与他們自己的法律那怕很不相同，借此以求城的平安。这样看来，十分显然，希伯来人的宗教只是借統治之权以获得法律的形式；当那个統治消灭之后，宗教不能再认为是一特殊王国的法律，只是理智的普遍的訓誡而已。我說理智，因为普遍的宗教还沒有借启示为人所认识。所以我們可以得一概括的結論，那就是，宗教无論是借我們的天賦的智能，或借預言家的启示，完全是通过握有王权的人的命令，以

获得命令的效力；而且，上帝借君主而統治，除了在这个意义之下，上帝在人間是沒有王国的。

在第四章中所說的話我們現在更加明白了，那就是，上帝所有一切的法令都含有永恒的眞理与必然，所以我們不能认为上帝是君主或立法者为人类立法。因为这个理由，神的教訓，无論是借我們天賦的才能，或借預言家启示出来的，并不直接自上帝获得一个命令的效力，而是由拥有統治与立法之权的人間接得来的。上帝只是用这种方法統治人間，用正义与公道統御人間的事情。

这个結論由经验可以得到证明，因为我們只能在公正的人有势的地方見到神的正义的痕迹。別的地方，把所罗門的話再說一遍，公正的与不公正的，純洁的与不純洁的人，遭到同样的命运。这种情形使很多人对于神命怀疑，他們以为上帝直接統治人們，并且是为他們自已的利益以支配天地万物。

那么，旣是理智与经验都告訴我們神权完全有賴于俗界統治者的法令，則俗界的統治者自是神权的正当的解释者了。至于其何以是如此，我們立刻就可以明白，因为現在我們应該說明宗教外表的形式以及敬神的表面的常礼，如果我們要正当地听从上帝，应該使之合乎公众的安宁与幸福。把这一点說明白了之后，我們就不难明了何以統治者是宗教与敬神的正当解释人了。

毫无疑問，一个人对其国家应尽的义务是人所能尽的最高的义务。因为若是沒有了政府，好的事物都不能維持长久，万事都起了爭端，呈忿怒与无政府的状态，不能制止，恐怖成了普遍的現象。所以若是对他人所尽的义务对于整个的国家有害，必成了过失，除忠誠以卫国家而外，也沒有什么对不起别人。举例来說，理論上，如

果我的邻人和我爭吵，要把我的大衣拿走，我就应該把大衣給了他；但是若是想到这种行为对于維持国家是有損的，我就应該使他受法律的制裁，那怕有使他受死刑的危险。

因为这个道理，曼利斯·陶块特受人尊敬。因为公众的幸福在他比对他的儿女应尽的义务更要重要。旣是如此，則公众的幸福是最高的法律，其他一切法律，无論是属于神的，或属于人的，都应使之与此不相违背。

那么，君主的职责只是在于决定什么是公众的幸福与国家的安全所必須的，随即发布命令；所以君主的职責也在于划清我們对别人应尽的义务，換言之，决定我們应該如何服从上帝。我們現在能够了然为什么君主是宗教的解释者。而且，如果人敬神的举动与公众的幸福相背，那就不能正当地服从上帝。因此也可以說，若是人不暗中服从君主的一切命令，他就不能正当地服从上帝。因为旣由于上帝的命令，我們必須对一切人尽义务，不損害任何人。我們也应該不帮助一个人致使另一个人吃亏，更不使整个国家吃亏。那么，沒有一个公民能知道什么是为国家好，他只能借統治权才能知道，只有統治权才有权处理公众的事物。因此之故，除非事事服从統治权的命令，沒人能正当地尊敬上帝服从上帝。这种說法可由经验上的事实得到证实。因为如果一个君主判定一个人应該处死或是敌人，不管那个人是一个公民或是一个外国人，是个平民或是个官吏，任何人都不許对他加以协助。所以虽然犹太人有命令要爱同胞如己(«利未記»第十九章第十七、十八节)，可是如果一个人违反了法律，犹太人必須向法官举发(«利未記»第五章第一节，与«申命記»第十三章第八、第九节)。而且，如果那个人被判死

刑，他們应該把他杀戮(«申命記»第十七章第七节)。

不但如此，为的是希伯来人能够保持他們已经获得的自由，能够在他們已经征服的領土中保有絕对的威权，我們在第十七章中說过，他們必須使他們的宗教适合于他們的特殊的政府，并且必須与其余的民族隔絕。因此之故，他們受命："爱你的邻人，恨你們的敌人"(«馬太福音»第五章第四十三节)。但是在他們丧失了他們的国家为巴比伦所俘以后，耶利米吩咐他們要顾全他們被俘获到的那个国家的安全；而且基督鉴于他們要散布到全世界，囑咐他們都要尽职，无一例外。所有这些例子都是证明，自来都是使宗教合乎公众的幸福的。也許有人要問：那么，基督的門徒既是平民，他們有什么权传布一种新的宗教呢？我的回答是，基督授权于他們以抗不洁的人(見«馬太福音»第十章第一节)，他們是凭此权以传布一种新教的。我在第十六章中已经說过，大家都必須服从一个暴君，除非他們已经通过确切的启示得到上帝的諾言，帮助抵制那个暴君。所以，除非有做出奇迹的本領，切不可以使徒为榜样。基督对他的門徒們的命令使这一点更加明白。那命令說："不要怕那些杀害身体的人"(«馬太福音»第十章第二十八节)。如果这道命令是加之于每个人，那就白有政府了，所罗門的話(«箴言»第二十四章第二十一节)："我的儿子，要怕上帝与国王"，就是对神不敬的了，这話当然不是对神不敬的。所以我們必須承认基督給他的門徒們的权只是給他們的，别人不得以此为例。

有些人要把世俗之权与宗教权分开，把前者置之于君主的控制之下，把后者置之于全基督教会的控制之下，我不暫时停住，把这种議論加以討論。这种主张毫无价值，不值一駁。但是有件事

情，不能略过不提，那就是，如果这些人以犹太高級祭司为例(高級祭司在古代有权行使神圣的职权)，以图支持他們悖逆的意見(請恕我用严厉的字眼)，那他們是大錯而特錯的。高級祭司不是由摩西的法令以获得他們之权嗎(我已說过，摩西保有唯一統治之权)？不能用同一方法把权自他們的手中剝夺嗎？摩西自己不仅挑选了亚伦，也挑选了他的儿子以理撒与他的孙子費尼斯，并且把行使高級祭司的职务之权授与他們。此权后来为高級祭司們所保留，但是他們仍是摩西的代表，也就是統治权的代表。我們已经說过，摩西沒有留下承继他的統治的人，而是把他的特权分配了，使继他之后的人好像可以比作攝政的人，攝政的人在国王不在但是沒死的时候，处理政务。

在第二个联邦里，高級祭司們在又得了君权之后，他們是有絕对权的。所以高級祭司之权总是有賴于君主的命令的，并且高級祭司們在也变为統治者之前是沒有拥有此权的。关于宗教事物之权永是絕对地受国王的控制(我将在本章之末对此加以說明)，只有一件事除外，那就是，他們不許亲自在神殿中执行神圣的职务，因为他們和亚伦不是一家，因此被人认为是不洁。在一基督教社团中，这种限制不会是有效的。

所以我們深信，每天有的敬神的仪式(行这仪式，并不需要一特别的世系，而是只需要一种特殊的生活方式，并且有統治权的人，不能屏除于此仪式之外，以为他們是不洁)只是在統治权的控制之下；除統治权或統治权許可以外，沒人有权領导敬神的仪式，选别人行仪式，划清或巩固教会的基础与教义，裁断有关道德或敬神的行动的問題，收任何人入教会或把他逐出教会，以及贍給穷

人。

这些主张不但证明是眞的(我們已经指出)，而且为維护宗教与国家，也是必須的。我們都知道神权在一般人的心里是多么重要，人人是多么傾听神权当局的話。我們甚至可以說，掌握此权的人，对于一般人的心，最有势力。

所以，凡想自操統治权的人手中剝夺此权的人，就是想分裂国家。国家分裂必然就会发生爭辯与爭斗，像从前犹太国王与高級祭司之間，就是如此，并且想法使爭端平息下来也是枉然。不但如此，想法自統治者剝夺此权的人，我們已经說过，其目的是在为其自己爭权。如果不予統治者以此权，那么統治者又有什么，留待他决定呢？如果他必須問另外一个人他相信是有利的，是敬神的，还是不敬神的，当然战爭或和平他就不能决定了。有权裁断什么是敬神的或不敬神的，对或不对的人，事事自然是随这一个人裁决。

当此权絕对地給与罗馬教皇的时候，他漸漸地获得了对国王們完全的控制，到最后他登上統治的絕頂；君主們，特别是德国的皇帝們，无論怎么設法削减他的权势，即使是分毫，也毫无效果。正相反，他們的这种努力大大地增加了他的权势。凡君主用火与剑所办不到的，教士們一动笔就可以实現；由此我們不难明白，教会所操的力量与权势是什么，以及君王們自己保留这种特权是多么重要了。

如果我們把上章中所說的仔細想一想，我們就可明白，此权的保留大有助于宗教与虔敬的滋长；因为我們說过，預言家們自己虽然賦有神与的功能，仅是平民而已。他們随意警戒、責备、痛斥、因此激怒了人民，而不能使人民有所改善，而国王們借警告与懲罰很

容易使人曲从他們的意志。还有一层，国王們自己因为不絕对操有这些权，常常与宗教脫离，把几乎所有人民带走。在奉基督教的国家里，由于与此同样的原因，常常发生与此相同的事情。

也許有人要問："但是如果操統治权的人願意作恶，正当的为敬神而战的人又是誰呢？統治者仍然应該是解释宗教的人嗎？"我用反問以答他們道："如果教士們(他們也是人，也是平民，他們应該只管他們自己的事)，或者如果由于推荐，而委以神权的一些别的人，甘心作恶，仍然应該认为他們是正当解释宗教的人嗎？"毫无疑問，如果君主們想恣意作乐，无論他們是否控制宗教上的事务，整个的国家，宗教方面与世俗方面，就要趋于毁灭，而且如果平民作乱以爭神权，国家就要亡得快一点。

由此看来，剝夺君主們的这种权力，不但一无好处，而是正相反，大禍就随之而起。因为这样，統治者們就势必作起恶来，国家遭到伤害与損失是必然的，不可避免的，而不是或然的或可能的。无論我們是顾到理論，或国家的安全，我們不得不主张神权，也就是控制宗教事务之权，絕对有賴于君主的法令，君主是神权的合法的解释人与保护者。所以上帝的教义的眞正的教士是那些教人民服从統治权以敬神的人，宗教是借統治者的法令以合于公众的幸福的。

奉基督教的国家，关于这些宗教之权，常有爭議，我尙須指出其原因何在；而希伯来人，据我所知，对于这个問題从来沒有任何疑問。那么明显，那么重要的一个問題，竟像这样悬而未决，世俗事务的統治者，不有爭議，永不能获得此特权，甚至沒有叛乱的大的危险与宗教上的伤害，永不能获得此特权，看来是极其荒謬的。

如果这种情形的原因立刻看不出来，我不难相信，我在本章中所說的話只是空談，或是永不会有什么实际用处的一种思辨推理。可是，如果我們把基督教的創始仔細想一下，原因立刻就显現出来。基督教最初不是由国王們，而是由私人，来布道的。那些私人违背統治他們的握权的人的意旨，有一个很长的时期常常是在秘密的教堂中集会，創制与举行敬神的仪式，不顾国家，自行解决断定他們自己的事务。在此很多年之后，当宗教为当局担荷的时候，教士們不得不按他們对宗教所下的規定来教皇帝們自己。因此他們很容易地得到承认是宗教的教师与解释人，教会的教士被人认为是上帝的牧师。教士們密切地注意信基督教的国王們不要夺取教士之权，其所用的方法是不让宗教的主要的教士以及最高的解释者結婚。他們达到目的另外的办法是使宗教的教条繁多，使教条中混有哲学，以致他們的最高的解释者非是一个精通哲学与神学的人不可，得有閒暇以做許多无謂的思辨。这是只有一个私人有許多的时間才能办得到的。

希伯来人的情形与此大不相同。因为他們的教会与他們的国家是一个时候創始的。而且他們的絕对的統治者摩西把宗教传布給人民，为他們制敬神的礼节，为他們选派教士。这样說来，王权对人民是很重要的，国王們紧紧地握住他們的宗教的特权。

虽然在摩西死后沒人握有絕对之权，可是裁决宗教与世俗事务之权是操在世俗的元首的手中，这一点以前我已经說过了。而且，为的是学习宗教与敬神，人民必須向最高法官請示，正不亚于不得不向高級祭司請示(«申命記»第十七章第九、十一节)。最后，虽然国王們的权沒有摩西的权大，几乎关于教士的整个安排与选

定有賴于他們的裁决。所以大卫制定了全部神殿的礼仪(見«历代志»上第二十八章第十一、十二等节);他从利未人中挑了两万四千人来作圣贊詩,其中的六千人形成一組,从中挑选士师与官长,四千人是守門的,四千人奏乐器(見«历代志»上第二十三章第四、五节)。他还把他們分做一些队(队长由他来选),这样每一队在一定的时候輪流行敬神的礼。他把祭司們也分为那么些队;我不把这个詳尽地加以叙述,請讀者参看«历代志»下第八章第十三节,在那里写道:"所罗門按摩西的吩咐,照着每日一定的量向主献燔祭。"又在第十四节中說:"他照着他父大卫的命令,派定祭司的班次,使他們各供己事……因为神人大卫是这样吩咐的。"最后,这位史家在第十五节中作证:"吩咐众祭司和利未人的,无論是管府庫或办别的事,他們都不违背。"国王們的这些以及别的一些記載十分明显,宗教的全部仪式和教士之职完全有賴于国王的命令。

上边我說过关于推选高級祭司不经中介直接請示上帝,把在国王当政的时候預言的那些預言家們定罪,国王們的权沒有摩西的权大;我之这样說,只是因为預言家們,由于他們的使命,可以选定一个新的国王。并且赦免弑君的罪,不是因为他們能够把一个犯法的国王置之于法,或者能够适当地对他采取什么行动①。

所以,倘若沒有借一种特别的启示可以赦免弑君之罪的預言家們,国王們就对于宗教与世俗的事物有絕对之权了。因此之故,近代的統治者們沒有預言家,也絕不必接待預言家(因为他們不受犹太法的約束),他們是絕对有宗教的特权的,虽則他們不是不娶

① 我在这里必須請特别注意在第十六章中所說的关于权利的話。

的。而且，如果他們拒絕让宗教的教义过了加多或与哲学相混，他們将永远握有此权。

第二十章 在一个自由的国家每人都可以自由思想，自由发表意見

如果人的心也和人的舌头一样容易控制，每个国王就会安然坐在他的宝座上了，强制政治就沒有了；因为每一个人就要按統治者的意思以規定他的生活，要服从統治者的命令，以評定一件事是眞的或是假的，好的或是坏的，公道的或是不公道的。但是我們已经說过（第十七章），人的心是不可能完全由別一个人处治安排的，因为沒有人会願意或被迫把他的天賦的自由思考判断之权轉让与人的。因为这个道理，想法子控制人的心的政府，可以說是暴虐的政府，而且規定什么是眞的要接受，什么是不眞的不要接受，或者規定什么信仰以激发人民崇拜上帝，这可算是誤用治权与篡夺人民之权。所有这些問題都属于一个人的天賦之权。此天賦之权，即使由于自願，也是不能割弃的。

我承认，我們对事物的判断，有很多情形是偏执不公的，并且达到几乎不能相信的程度，所以虽不能直接由外界来控制，却很可以随另一个人的話而轉移，說他是为那个人所統治，也是恰当的；但是虽然这种影响是很大的，却从来沒有大到使这样一句話不能成立，这句話就是，每个人的理解力是他自己的，脑子之不同有如上顎（思想之不同有如嗜好）。

摩西不是由欺騙，而是由于非凡的德性，深深地得到了一般人

的傾服，以为他是超人，相信他是借神的灵感来說話与行事；但是，即使是他，也不能免于有人出怨言与对他有不好的看法。別的君主們是更不能免于此了。可是这种无限的权力，如果是眞有的話，必是属于一个君主，不属于民主政治。在民主政体，所有的或大部分的人民集体握着权柄。这件事实，人人都能明白。

所以，一个君主的权力无論是多么沒有限制，无論大家心中是多么信賴君主之权是法律与宗教的代表，此权却永远无法使人不依自己的智力以下判断，或不为某种情緒所影响。的确，君主有权把所有在各方面意見不完全与他相合的人以敌人对待；但是我們不是討論其严格的权利，而是討論其应該如何行动。我承认他有权极其暴戾地来統治，因极其无足重轻的緣故把人民处死，但是有正确判断力的人是不会承认他能这样做的。不特如此，因为这类的事情对于治权自身不能无极大的危险，我們不承认其有絕对的权能（因此，也就是絕对的权利），能做这些事情，因为君主的权利是为他的权能所决定的。

这样說来，旣是人都不能放弃他的判断和感情的自由，旣是每个人因为有不能割让的天賦之权，是他自己的思想的主人，所以，思想分歧矛盾的人，若强迫他們只按最高当局的命令說話，是不会沒有可悲的結果的。就是极有经验的人也不知道怎么緘口如瓶，更不用說一般大众了。人的普通的弱点是把他們的計划告訴給别人，虽然是有需要保持緘默。所以政府剝夺个人吐露心里的話的这种自由，是极其严酷的。如果允許人有这种自由，这算是溫和的政府。可是我們仍然不能否认言論可以有损于权威，正和行动一样；所以，虽然我們現在所討論的自由不能完全不給人民，无限制

地給予这种自由則是极其有害的。所以，我們現在必須研究，究竟能够并且必須給予到多大限度，而不危及国家的安宁或統治者的权势。我在第十六章之首曾经說过，这是我的主要的目的。

从上边所給的关于国家的基础的解释看来，可見政府最終的目的不是用恐怖来統治或約束，也不是强制使人服从，恰恰相反，而是使人免于恐惧，这样他的生活才能极有保障；換句話說，加强他生存与工作的天賦之权，而于他个人或别人无损。

政治的目的絕不是把人从有理性的动物变成畜牲或傀儡，而是使人有保障地发展他們的心身，沒有拘束地运用他們的理智；旣不表示憎恨、忿怒或欺騙，也不用嫉妬、不公正的眼加以监視。实在說来，政治的眞正目的是自由。

現在我們已经明白，形成一个国家，立法之权必須委之于全体人民，或人民的一部分，或委之于一个人。因为，虽然人們的自由的判断是很有不同的，每人都以为只有他自己通晓事事物物，虽然感觉与言論完全一致是不可能的，若是个人不放弃完全依自己的判断以行动之权，是无法保持安宁的。这样說来，个人放弃自由行动之权，而不放弃自由思考与判断之权，是对的。沒人能违反当局而行动而不危及国家，虽然他的想法与判断可以与当局有分歧；他甚至可以有反对当局的言論，只要他是出于理性的坚信，不是出于欺騙、忿怒、或憎恨，只要是他沒有以私人的权威去求变革的企图。

举例来說，若是有一个人說，有一条法律是不合理的，所以应該加以修改；如果他把他的意見呈給当局加以审査（只有当局有制定与修改法律之权），并且同时絕沒有违反那条法律的行动，他很对得起国家，不愧是一个好国民；可是如果他責备当局不公，鼓动

人民反对当局，或是如果不得当局的同意，他謀乱以图废除这条法律，那他就是个搗乱分子与叛徒。

所以我們知道，如何一个人可以就其所信，发为言論，或用以教人，而不損及他的統治者的权威或公众的安宁；就是說，把影响行动的立法之权完全委之于統治者的手中，不做违背法律的事，虽然他这样常常是不得不逆着他自己的确信或所感而行。

采取这种做法可以无害于公正与尽个人的本分，而且是一个公正尽本分的人要采取的。我們已经說过，正义是有賴于当局的法律的，所以凡干犯当局的众所承认的法令的人，不会是公正的，而对义务最为认眞，如我們在前章中所說，是表現于維持公众的平安与宁靜；如果每人想怎么样就怎么样，公众的平安和宁靜就不能維持；所以一个人与国家的法律相背而行也就是不尽本分的，因为如果这种做法普遍起来，国家必然会随之灭亡。

所以，只要是一个人遵守他的統治者的法律而行，他就决不违反他的理智，因为遵从理智，他已把控制他的行动之权从他自己的手里交付給統治者之手。这种学說我們可以从实际的风俗上得到证实。因在一个大小列强的会議中，計划很少大家都能一致通过，可是决議大家却都协力执行，不論是他們贊成的或反对的。但是我且回到我的正題。

从关于一个国家的基本概念中我們已经发見，一个人可以如何运用他的自由判断，而不危害最高的政权。根据相同的前提，我們也不难断定，什么意見是有危险性的。显而易見，有危险性的意見是有些意見，其性质使割让自由行动之权的契約归于无效。举例来說，一个人主张最高之权对他无权过問，或者主张应該不践諾

言，或者主张每人应該想怎么样就怎么样，或者主张一些与此性质类似，完全与以上所說的契約相反的学說，这都是有危险性的，不是由于他的意見与判断本身，而是由于所牵涉到的行动；因为主张这种学說的人毁弃了他暗中或公开与他的統治者訂定的契約。别的一些意見不牵涉到违反契約的行动，如报复、忿怒之类，不是有危险性的，除非是在某种腐败的国家內，在那里，迷信的野心家不能容忍有学問的人，极得一般人的欢迎，以致他們的話比法律更为人所重視。

但是，我并不否认，有些学說表面上只是有关抽象的眞伪的，可是主张与发表这些学說的动机是不好的。这一个問題我們已经在第十五章中討論过，并且說过，理智仍然应該是沒有拘束的。有一条原則，就是一个人之忠于国家，有类于其忠于上帝，只应根据其行动加以判断，也就是說，根据是否爱人。如果我們根据这条原則，我們深信，最好的政府会容許哲理思辨的自由，正不亚于容許宗教信仰的自由。我承认这种自由有时或許引起一些不便，但是有过什么問題解决得那么完善，絕对不会发生弊端呢？凡企图以法律控制事事物物的人，其引起罪恶的机会更多于改正罪恶。最好是承认所不能革除的，虽然其自身是有害的。有多少害处是起源于奢侈、嫉妬、貪婪、酗酒等等，虽然是罪恶，可是这些都为人所容忍，因为是不能用法律的規定来防止的。鉴于思想自由其本身就是一种德行，不能禁絕，則如何更应予以許可呢！而且，我即将指出，其流弊不难由管理世俗事务的当局来遏制，更不用說这种自由对于科学与艺术是絕对必須的，因为，若是一个人判断事物不能完全自由，沒有拘束，則从事于科学与艺术，就不会有什么創获。

即令自由可以禁絕，把人压制得除非有統治者的命令他們都不敢低声說一句話；这仍不能做到当局怎么想，人民也怎么想的地步。因此，其必然的結果会是，人們每天这样想，而那样說，敗坏了信义（信义是政治的主要倚靠），培养可恨的阿諛与背信，因此产生了詭計，破坏了公道。

强制言論一致是絕不可能的。因为，統治者們越是設法削减言論的自由，人越是頑强地抵抗他們。自然抵抗他們的不是貪財奴，諂媚人的人，以及別的一些笨脑袋。这些人以为最高的超度是把他們的肚子塡滿，与躊躇滿志地看着他們的錢袋。抵抗統治者們的人却是那些因受良好的教育，有高尙的道德与品行，更为自由的人。人們普通的天性是最容易憤慨把他們相信不錯的意見定为有罪，憤慨把使人敬上帝爱人的思想定为邪恶；所以他們随时都可以誓不承认法律，阴謀反抗当局，认为有这种目的在心以鼓动叛乱与滋长任何种罪恶不是可耻的，倒是光荣的。人的天性旣是如此，所以制裁人的意見的法律对于心地寬宏的人有影响，对于坏人沒有影响，不足使罪犯以必从，而是激怒了正直的人；所以这种法律之保留是对于国家有很大的危害的。

不但如此，这种法律几乎永远是沒有用处的。因为认为被禁的意見是正确的那些人不可能遵守这法律；而那些已经以为那些意見是錯誤的人，把这种法律当做一种特权，洋洋得意，以致即使后来当局想廢止这項法律，也沒有方法做到。

除此以外，尙有我們在第十八章中讲希伯来历史的一些点。最后，由于教会当局对于神学上繁复的爭論用法律来做决定，教会中产生了多少党派！若是人不是惑于希望法律与当局站在他們那

一边，希望在喝采的大众的众目睽睽之下压倒他們的对手，希望得到荣耀的地位，他們就不会这样恶毒地竞爭，心中也不会有这样的怒火了。理智与日常的实例都給我們以这样的昭示，因为这类的法律指定每人要相信什么，禁止任何人說与此相反的話，写与此相反的文章，其通过制定为法律是对不能容忍开明的人的忿怒所給的慰解或退让。那些人用这样严苛不正当的办法，能够很容易地把大众的专誠变为忿怒，随意指向任何人。

与其通过无用的法律削損国家，使有才能的人不能見容，不如把群众的怒火加以遏制，不是更好得多嗎？这种无用的法律只有崇尙道德与爱好艺术的人才会犯的。把正直的人士像罪犯似的加以流放，因为他們有不同的意見无法隐蔽，一个国家的不幸还能想像有甚于此的嗎？我是說，人沒有犯罪，沒有作恶，只是因为他們开明，竟以敌人看待，置之死地，警戒恶人的断头台竟成一个活动場，在那里把容忍与德性最高的实例拿来示众，加以治权所能想到的污辱，还有比这个更有害的嗎？

自知是正直的人并不怕人按一个罪犯把自己处死，不怕受懲罰；他的心中沒有因做了丢脸的事而起的那种懊悔。他认为为正义而死不是懲罰，而是一种光荣，为自由而死是一种荣耀。

这种人之死有什么用处，所显示于人的是什么呢？他們为大义而死，这是懶汉与愚人所不知道的，是好乱的人所恨的，是正直人所爱重的。从这种光景我們所得的唯一的教訓是要奉承迫害人的人，不然就要与被害者同其命运。

如果不把表面的附和认为高于确信，如果政府要握权握得牢，对煽动分子不被迫让步，那就必須得容許有判断的自由，这样人們

才能融洽相处,无論他們的意見会有多大的分歧,甚至显然是互相矛盾的。我們深信这是最好的政治制度,最不容易受人攻击,因为这最合于人类的天性。在民主政治中(我們在第十六章中已经說过,这是最自然的政体),每人听从治权控制他的行动,但不是控制他的判断与理智;就是說,鉴于不能所有的人都有一样的想法,大多数人的意見有法律的效力。如果景况使得意見发生了变更,则把法律加以修改。自由判断之权越受限制,我們离人类的天性愈远,因此政府越变得暴虐。

为的是证明这种自由不会引起煩扰(統治权的行使很难遏制这种煩扰),并且为证明人們的行动不难使之不越常軌,虽然他們的意見有显著的不同,最好是举一个例子。这样的例子就在目前。阿姆斯特丹城在最繁盛为别人景仰中收获了这种自由的果实。因为在这个最繁荣的国家,最壮丽的城中,各国家各宗教的人极其融睦地处在一起。在把貨物交給一个市民之前,除了問他是穷还是富,通常他是否誠实之外,是不問别的問題的。他的宗教和派别认为是无足轻重的。因为这对于訴訟的輸贏沒有影响。只要一教派里的人不害人,欠錢还債,为人正直,他們是不会受人蔑视,剝夺了官方的保护的。

反过来說,当抗議的人与反抗議的人之間的宗教上的爭議开始为政客們与国家攬到手里的时候,就形成了党派,充分证明有关宗教和企图解决宗教爭端的法律其策划意在挑动者为多,改善者为少,并且此种法律产生了极度的放纵。不但如此,前边說过,派别不起源于爱眞理,爱眞理是礼让与溫文的源泉,而是起源于过度的爭权之念。从所有这些点看来,眞正提倡分派的是那些攻击别

人的著作，鼓动好爭吵的大众作乱以反对那些著者的人，而不是那些著者自己，那些著者，大致說来，是为有学問的人而著述，只訴之于理智，这是明如晨星的了。事实上，真正扰乱和平的人是那些在一个自由的国家中想法削减判断的自由的人，对这种自由他們是不能擅作威福的。

这样我已证明：Ⅰ．剝夺人說心里的話的自由是不可能的。Ⅱ．每人可以許以这种自由而不致損及統治权的权利与权威，并且只要人不专擅此种自由到一种程度，在国中倡导新的权利或一反現行的法律而行，每人都可以保留此自由而不致損及統治者的权利。Ⅲ．每人可享受此种自由而无害于公众的安宁，并且不会由此发生不易遏制的煩扰。Ⅳ．每人可以享受此自由而无害于其效忠。Ⅴ．对付思辨問題的法律是完全沒有用处的。Ⅵ．最后，給人以这种自由不但可以无害于公众的安宁、忠誠、以及統治者的权利，而是为維护以上諸項，給予这种自由甚至是必須的。因为当人們設法取締这种自由，不但使行动（只有行动能干犯法律）而且也使人类的意見受到法律的制裁的时候，其結果不过是使受害的人表現为一个殉道者的样子，所引起的是怜憫和报复之情，不是恐怖。这样就敗坏了正直与信义，鼓励了諂媚者和叛徒。宗教心强的人得到了胜利，因为对他們的怨恨之心已经让了步，关于他們所宣揚的学說，他們已经得到了国家的核准。因此他們自己僭越了国家的威权与权利，毫不迟疑地說他們是直接被上帝选定的。他們的法律是神圣的，而国家的法律則是属于人的，所以应該听从上帝的法律，那就是說，听从他們自己的法律。人人一定都看得出，这种情形对于公众的福利是沒有好处的。因此之故，正如我們在第十八

章中所說，一个国家最安全之道是定下一条規則，宗教只是在于实行仁爱与正义，統治者关于宗教的事务之权与关于世俗的事务之权一样，只应管到行动。但是每人都应随意思考，說他心里的話。

这样我已完成了在这篇論文里我給我自己所定的任务。其次只須請人注意一件事，就是，我所写的沒有絲毫我不极其願意呈之于我国的統治者加以检查与认可；其中如有什么他們断定以为是与法律抵触或对于公众的福利有害的东西，我甘願撤銷。我知道我是一个人，因为是人，是不能免于錯誤的。但是我已极加小心防止錯誤，并且是力图与我国的法律、忠誠、道德完全不相违背。

斯宾諾莎生平和著作年表*

伟大的荷兰思想家别涅狄克特·斯宾諾莎（Benedict de Spinoza, 1632—1677）是欧洲早期資产阶級革命时期杰出的唯物主义哲学家，英勇的无神論者。

祖先原是居住在西班牙的累翁省爱斯宾諾莎(Espinosa)鎮的犹太人。后因西班牙封建专制政府对犹太人进行种族、宗教上的迫害，避难到葡萄牙。祖父一代又逃亡到荷兰。父亲在阿姆斯特丹经营进出口貿易。

1632年　11月24日誕生于阿姆斯特丹犹太人区一个有地位、有資产的商人家庭。当时取名本托（Bento de Spinoza)，即受神惠之意。母亲是父亲的第二个妻子。除了早夭者外，斯宾諾莎有一兄一姊。本年阿姆斯特丹建立大学。

1636年　四岁　烏特烈赫特建立大学。

1638年　六岁　母亲死于肺病，葬于奥微尔开克村（Ouwerkerk)。后来，父亲续娶，生一女。

1639年　七岁　以希伯来語拼音的名字巴鲁赫(Baruch de Spinoza)进专門培养拉比的神学校，学习希伯来語文、犹太法典他耳默（Talmud)、喀巴拉。在这里他熟悉了中世紀犹太哲学，犹太学者对于《圣经》的注释。在校成績优异，很受师长器重。

1642年　十岁　英国唯物主义哲学家、先进政治思想家霍布士（Thomas Hobbes, 1588—1679）用拉丁文写的《論公民》匿名发表于阿姆斯特丹。

1645年　十三岁　荷兰法学家格劳修斯(Hugo Grotius,生于1583)逝世。

1646年　十四岁　毕业后，在一位德籍家庭教师斐宾格(Felbinger)指导下学习拉丁文。

1647年　十五岁　阿姆斯特丹的犹太自由思想家烏利艾尔·达科斯塔(Uriel d'Acost，生于1590)由于坚持反对灵魂不朽、冥世的見解，被

* 本表和索引是本館編輯部編制的。

迫在犹太教会堂表示懺悔，但拉比們的迫害有加无已，終于自杀，留下著作«人类生活典范»和«灵魂灭亡論»。

1648年 十六岁 1618年开始的欧洲三十年战爭(荷兰反抗西班牙的战爭重新于1621年爆发,交熾在內)結束。封建的西班牙在孟斯得(威斯特法里亚)会議上正式承认資产阶級的荷兰共和国。馬克思在«資本論»指出:"1648年，把欧洲其他一切国家的民众总合起来,也不及荷兰民众那样工作过度,那样貧困，那样遭受残暴的压迫。"

1649年 十七岁 兄死，接替其工作，到商界服务。兴趣不大,但交往范围因而逐漸扩大。法国哲学家笛卡儿(René Descartes, 1596—1650)由于自己进步学說日益受到限制,終于离开自1629年起就避居了二十年的荷兰，到瑞典去。英王查理一世被判处死刑。

1650年 十八岁 笛卡儿在斯德哥尔摩逝世。楊·得·維特(Jan de witt, 生于1625)出版在笛卡儿影响下写作的«曲线概要»。

1651年 十九岁 所经营的商务十分发达。

1652年 二十岁 进医师恩德(Francis Van den Ende, 1600—1674)在阿姆斯特丹开办的拉丁語学校学习拉丁文。在这里接触到笛卡儿哲学和自然科学知识，也得到广泛閱讀古代唯物主义哲学家卢克萊修、文艺复兴时期思想家布魯諾著作的机会。后来,担任希伯来文教师，兼教数学等。英荷战爭 (1652—1654)。

1654年 二十二岁 荷兰对英作战胜利，資产阶級民主派領袖、继笛卡儿研究解析几何学的政治家楊·得·維特担任荷兰省三級会議大議长。斯宾諾莎家经营的海运商业由于船只遭海盗所劫,損失很大。3月28日父死。12月5日遺产分配发生爭执,由姊呈請法院裁决。斯宾諾莎虽胜訴，仍将大部份遺产贈姊。

1655年 二十三岁 法国唯物主义哲学家伽森狄(Pierre Gassendi, 生于1592)逝世。

1656年 二十四岁 7月27日，因为坚持思想自由,怀疑灵魂可以脫离肉体而存在，怀疑超自然的上帝和天使的存在,犹太教会将他开革教門。接着，由于市政当局应教会要求下驅逐令,只得移居新教徒聚居的奥微尔开克村,将名字改为由拉丁文拼写的别涅狄克特。很快学会磨透鏡技术，以此謀生。

1658年　二十六岁　开始撰写《略論神、人和人的幸福》(Korte Verhandeling van God, de Mensh, en des zelfs Welstand)，大約在1660年完成。本文的荷兰文提要发現于1851年，荷兰文全稿发現于1860年。

1660年　二十八岁　迁至来頓市郊来因斯堡。这个住屋后来被辟为紀念館，并用其姓命名所在的街道。在阿姆斯特丹期間，曾以通訊方式指导一个小組学习哲学，主要成員有后来成为医师、戏剧家的麦也尔(Lodewijk Meyer, 1630—1681)(担任小組里类似秘书的职务)，最初販卖香料，后轉而从事学术工作的耶勒斯(Jarig Jelles, ？—1683)，后来对斯宾諾莎給以经济支持的福利士(Simon de Vries, 1633？—1667)，巴林格(Pieter Balling)。所寄学习材料有《自辯》(他为自己信仰自由所写的；本文用西班牙文写，因为犹太教会用西班牙語宣讀了对他的开革书。)《略論神、人和人的幸福》以及有关希伯来語法和数学方面的著述。

1661年　二十九岁　本年冬至次年春写《知性改进論》(Tractatus de Intellectus Emendatione)(未終篇)。与英国皇家学会的奥登堡(Henry Oldenburg，德国不来梅人)相识。以后，经过奥登堡的介紹，英国化学家波义耳(Robert Boyle, 1627—1691)和斯宾諾莎通信討論科学問題。

1662年　三十岁　开始写主要哲学著作《倫理学》。对耶勒斯所介紹的来頓大学(建立于1575，是荷兰最早最重要的大学)神学系学生約翰·愷撒亚留斯(Johannes Casearius)讲解笛卡儿哲学。应麦也尔的要求，写成《笛卡儿哲学的原理》，把它寄到阿姆斯特丹，給仍有联系的学习小組。

1663年　三十一岁　4月，至阿姆斯特丹小住，6月，迁至海牙市郊伏尔堡。《笛卡儿哲学的原理》(附：《形而上学的沉思》)(Renati des Cartes principiorum philosophiae, Mori geometrico domonstratae)在阿姆斯特丹出版，作序者麦也尔，出版者耶勒斯。由于他这里制造出优质的光学鏡片，荷兰光学家惠更斯(Christian Huygan, 1629—1695)开始和他有所往来。

1664年　三十二岁　《笛卡儿哲学的原理》由巴林格譯为荷兰文出版。

1665年 三十三岁 擱开已经写到第三部分的《倫理学》,开始写《神学政治論》。在这段期間,各方友好如福利士兄弟为了使他能集中精力、时間于著述,給予了经济上的支持,斯宾諾莎沒有全部接受。英荷战爭(1665—1667)。

1667年 三十五岁 法荷战爭(1667—1668)。

1669年 三十七岁 应維特的邀請,迁入海牙市区,住在一位早年帮助过格劳修斯躲避政治迫害的寡妇家里。不到一年,移住到画家思璧克(Van den Spijk)家里。友人物理学家柯尔巴(Adrian Koerbagh)由于发表了两本书(对宗教和《圣经》的观点和斯宾諾莎十分相近),而被监禁,死于苦役。

1670年 三十八岁 《神学政治論》(Tractatus Theologico-Politicus)由书商刘徽尔茨(Jan Rieuwertsz)在阿姆斯特丹匿名出版,出版处署"汉堡",在1677年前、后各发行两种本子。

1671年 三十九岁 新教教会宣布《神学政治論》为禁书。曾譯笛卡儿著作为荷兰文的格拉斯梅克(Jan Hendriksze Glazemaker)把《神学政治論》譯为荷兰文。譯本在斯宾諾莎生前未出版。收到莱布尼茲寄来征求意見的光学著作。从一位鹿特丹的医生奥斯頓斯(Jacob Ostens)来信知道烏特烈赫特的維尔蒂烏逊(Lambert Velthuysen)曾猛烈攻击《神学政治論》中的"无神論的"和所謂"不道德的"原則。

1672年 四十岁 8月20日,維特被君主派暗杀。斯宾諾莎不顾危险在維特受害处貼上标語"野蛮透頂"表示抗議。法軍侵荷(1672—1678)。英荷战爭(1672—1674)。

1673年 四十一岁 謝絕普魯士选帝侯卡尔·路德維希(Karl Ludwig)提出担任海德堡大学哲学教授的邀請。

1674年 四十二岁 《神学政治論》在来頓再版。《神学政治論》和霍布士的《利維坦》(1651的拉丁文本,1667的荷兰文本都在阿姆斯特丹出版)、麦也尔的《哲学是〈圣经〉的解释者》(1666)三书同被荷兰总督奥倫治三世认为"宣传无神論"而禁止。

1675年 四十三岁 《倫理学》(Ethica ordine geometrico demonstrata)完稿(1662—1675)。受到教会多方阻挠,放弃出版。

1676年 四十四岁 开始写《政治論》(Tractatus Politicus)(未終篇)。莱

布尼兹来訪。这些年，由于声誉日增，来訪者較多。为了反击神学家們对《神学政治論》的攻击，斯宾諾莎在所藏的样书上增加了若干旁注。有一本在朋友中流传，上有五个注。

1677年　四十五岁　2月20日，潜伏的肺病开始恶化，写信通知麦也尔。21日，麦也尔由阿姆斯特丹赶到。約下午三时逝世。留下大量藏书。全部遺著委托耶勒斯处理。生前曾受托翻譯《圣经》为荷兰文，已完成《摩西五经》，死前认为将来不会有人讀这种书而予以焚毁。25日，葬于一个教堂里，許多著名人士前来参加殯礼。遺著除已提及者外，尙有《希伯来語法》(Compendium Grammatices Linguae Hebraeae)、书信等，合为《遺著集》(B. D. S. Opera Posthuma)。不久即经友人集資出版，作序者耶勒斯，麦也尔譯序为拉丁文。除語法外，均由格拉斯梅克根据手稿譯为荷兰文。

1678年　6月25日荷兰政府禁止《遺著集》发行，直至十九世紀末克重印。《神学政治論》由圣·格兰(Gabriel de Saint Glain)譯为法文以《至圣所的鑰钥》(La Clef du Sanctuaire)的书名出版。书中注释有31则。

1687年　失传多年的自然科学論文《論虹》发現。

1688年　《神学政治論》的第一种英譯本在倫敦出版。

1693年　柯恩拉特(Henricus Koenraad)以荷兰文翻譯并出版《神学政治論》(据拉丁文第一版早期发行本)，出版处署“汉堡”。

1694年　惠尔(Hans Jurgen von der Weyl)以荷兰文譯出《神学政治論》(据拉丁文第一版后期发行本)，出版处署“不来梅”(德国)。

1802　默尔(Murr)出版有33则注释的拉丁文本《神学政治論》。

1882年　荷兰《斯宾諾莎紀念委員会》出版(1882—1895)了完善的三卷本斯宾諾莎著作集，編者弗洛頓和兰特(Johannes Van Vloten; J. P. N. Land)。前此，斯宾諾莎著作集出版过三次：1802—1803，編者保罗斯(Gottlob Paulus)，在耶那；1830，編者格弗罗勒(A.Gfrörer)，在斯图加特；1843—1846，編者布魯德(C. H. Bruder)，在萊比錫。

1883年　《机遇的計算》发現，長期以来，它被认为已由斯宾諾莎本人焚毁。《斯宾諾莎藏书目录》(Inventaire des Livres Formant la Bibliothèque de Benedict Spinoza)在海牙出版，編者卢今(A. J. Servaas Van Rooijen)。

人名索引

A

安柏欧西斯（Ambrosius, 340—397）258。

——著名的教会活动家，早期基督教神学家，所謂"教会之父"，拉丁教会四大教父之一。

阿本·以斯拉（Aben Ezra；全名 Abraham ben Meir Ibn Ezra；拉丁名：Avenare 或 Avenard, 1092—1167）45、121、129—132、140、145①、161—163。

——西班牙的犹太語言学家、天文学家、哲学家、数学家、医生。他对«旧約»各书所做的注释收于«希伯来文圣经»的拉比注释本。哲学上持新柏拉图主义观点。他的名字，斯宾諾莎是按西班牙习慣拼写的，通常应是Ibn-Ezra。

阿尔帕哈，耶乎大（Jehuda Alpakhar, ?—1235）202、204。

——西班牙的犹太医生、学者，腓迪南三世的御医。他对«圣经»的見解隐蔽地表述于給金奇的两封催請信中。他的姓名，J. 或作 Judah；A. 或作 Alfachar, Alfa'Har、al Fakhar、Alfakar，各书拼法不一。

阿力斯坦得（Aristander）10。

——小亚細亚的吕西亚人，占卜者。

阿塔薛西斯（Artaxerxes, 公元前464—425在位）164①

——波斯王。

奥古斯特（Augustus, 公元前63—公元14）229。

——屋大維的儿子。愷撒在遺囑里把自己这位侄孙收为义子，立为继承者。

B

柏拉图（Platon, 公元前 427—347）13、188。

巴米尼（Parmenion, 公元前400—300）240。

——馬其頓王腓力和亚历山大的部下。

巴利柏商（Polysperchon, 公元前四世紀人）240。

——馬其頓的亚历山大的部下。

邦布（Daniel Bomberg, ?—1549）155。

——德国的希伯来文出版家。出版了«希伯来文圣经»的拉比注释本（1517），完善的«他耳默»（犹太教法典）（1523）。

D

大力雅（Darius）10、164、240。

——波斯王大力雅三世，二世的长孙。

F

菲罗·犹地斯（Philo-Judæus, 公元前25—公元40）158、163。

——亚历山大城的犹太哲学家，以希腊唯心主义哲学解释«圣经»，第一个主张譬喻释经法。

腓力（Philip）229。

——腓力二世，亚历山大的父亲。

H

赫黑拉斯（Hermolaus, 公元前327死）230。

——馬其頓人，出身于敌视亚历山大的貴族集团，在担任亚历山大的近卫兵时，組织了反亚历山大的阴謀，事发身死。
霍布士(Hobbes, 1588—1679)218。

J

金奇 (David Kimhi, 1160？—1235) 151①
——法国納尔榜的犹太人，希伯来語言学家，«圣经»注释者。

K

柯提斯(Quintus Curtius Rufus, 公元前一世紀人)10、11、229、230、240。
——罗馬历史学家。
柯利昂(Cleon, 公元前422死)230。
——雅典政治家、統帅。

L

勒末·本·日耳松(Levi Ben Gerson; 当时以Ralbag著称；拉丁名：Gersonides, 1288—1344)146①。
——西班牙的犹太哲学家、天文学家，注释过«圣经»、亚里士多德、阿威罗伊的著作。
雷賽特(Leicester, Earlof Robert Dudley, 1532—1588)257。
——英国女皇依丽莎白的宠臣。1585年8月，武装干涉尼德兰。

M

麦蒙尼地 (Maimonides; 当时以 Rambam著称；本名：Moses ben Maimon, 1135—1204) 24、87—88、124—127、161、202、206—207。
——西班牙的犹太哲学家、医生。主张以理智解释 «圣经»，受到宗教正統派迫害。
曼利斯·陶块特 (Manlius Torquatus, 紀元前四世紀人)263。
——罗馬人。相传，在一次决斗中曾击敗了个高卢人。他由此得名。

N

尼布甲尼撒 (Nebuchadnezzar) 27、28、38、139、225。
——巴比伦王，信奉多神教。

O

欧菲德 (Ovid, 公元前43—公元 17？) 120。
——罗馬詩人，波西亚是他著名的«变形記»中一个人物。
欧几里德 (Euclid, 公元前4至3世紀人) 121①、122。
——古希腊几何学家。

S

賽瑞斯 (Cyrus) 157①、158 注、164、164①。
——波斯国王。公元前539年攻巴比伦。
塞罗門·亚尔基法 (Salomon Jarchi) 19①。
——这是 Salomon ben Isaac 的訛称，色罗末曾在吕内維耳居留过，法文 Luneville 来自 Lune (月亮)。人們因而叫他 Farchi (希伯来文：月亮)，也許这是訛誤的原因。
色罗末,尔 (Rabbi Shelomo Yishaki, 或 Solomon ben Isaac; 以 Rashi 著称, 1040—1105)167。
——法国的犹太法师。他的名字 Y. 拼法很不一致，有拼为 Yitzchaki。

T

太西特(Tacitus, 55？—117)226①、229、

230、243。
——罗馬历史学家。
特来米力（John Emmanuel Tremellius, 1510—1580）170。
——意大利的希伯来語学者。

W

威斯柏辛（Vespasian 9—97）229、243。
——罗馬皇帝，69—79在位。
威太利（Vitellins, 15—69）229。
——罗馬皇帝，69年在位。

X

西奥都西斯（Theodosius I, 346?—395）258。
——西班牙人，罗馬帝国西奥都西斯朝三个皇帝之一。一世在位于379—395年間。罗馬帝国在他死前三年得到統一，随着他的去世最后分裂为东西两帝国。
辛尼加（Lucius Annœus Senaca, 公元前6至3年間生，公元65年死）217。
——罗馬斯多葛主义，即"新斯多葛主义"奠基者。

Y

亚波罗（Apollos, 公元一世紀人）173。
——亚历山大城的犹太人。
亚伯拉罕·本·大卫（Abraham ben David of Posquières₊, 以 Rabad著称，1125—1195）168①。
——法国的犹太神学家、历史学家。反对麦蒙尼地的理性主义。
＋埃耳威斯本作 Rabbi Abraham, Ben-David, 中間的逗点疑系排誤。
亚里士多德（Aristotle, 公元前384—322）13、24、88、188。
亚历山大（Alexander, 公元前356—323）10、106、163、229、230、240。
——馬其頓王。
約达，尔（R. Jehuda, 135?—220）168。
——犹太学者。
約拿丹（Jonathan ben Uzziel）135。
——相传是公元一世紀迦勒底人，Hillel的学生，以«旧約»的亚兰文注释（这类书总称他珥更 Targums）聞名。
約瑟（Joseph ben Shem-Tob₊, ?—1480）88。
——西班牙的犹太学者。
＋埃耳威斯本作色木·約伯（Shem-Job）的儿子，疑誤。
約瑟法（Josephus Flavius, F. 是后来获得的罗馬名字；本名：Joseph ben Mathitjahu, 37—95）106、156、160、160①、163、252。
——犹太历史学家。

《圣经》和神話人物索引*

A

阿比米来（基：亚比米勒**，Abimelech）22、57、147。
——以色列士师。士师基甸的儿子，在位三年。
阿必格（基：亚比该，Abigail））36。
——迦密人，拿八的妻子，后又嫁大卫，生基利押。
阿摩司（基：亚摩斯，Amos）28、39、179。
——預言家，和烏西雅、耶罗包（耶罗波安）第二同时。
阿波罗（Apollo）150。
——太阳神，也是文艺九女神的首領，掌管預言。宙斯和勒达的儿子。
艾哈格（基：以笏，Ehud）146。
——卞雅惘人，基拉的儿子，刺杀摩押王。

B

巴路赫（Baruch）160。
——希伯来作家，耶利米言論的記录者。
巴兰（Balaam）24、57、58-59。
——米甸地方的預言家。
巴勒（Balak）58、59。
——西拨的儿子，摩押王，曾利用巴兰反对以色列。
巴拿巴（Barnabas）173。
——利未族人，著名的信徒。
保罗（Paul）33、46、61、62、67、73、76、97、169-173、170①、174-176、188-189、210、222、222①、223。
——相传是耶穌的使徒之一。原名扫罗，后改名保罗。
比拉（Bela，Belah）145。
——卞雅惘的长子，戶珥的孙，比拉族族长。
比撒列（Bezaleel）29。
——犹大部族人，烏利的儿子。
卞雅惘（Benjamin）145、167。
——雅各和拉結的儿子，比拉的父亲。
彼得（Peter）59。
——十二使徒之一。
庞迪我·彼拉多（Pontius Pilate）255。
——相传公元前后罗馬帝国駐以色列（犹太）总督，下令把所謂耶穌釘在十字架上者。
波西亚（Perseus）120。
——希腊神話人物，宙斯和达那厄的儿子。
伯提沙撒（Balteshazzer）164。
——但以理在波斯朝廷的別名。

C

参孙（Samson）29、120、147、147①、239。
——瑪諾的儿子，担任以色列士师20年。

D

* 本索引所列人物，可能个別为确有其人，因缺乏可靠資料，未及一一考证。

** 括弧內譯名是《圣经》所采用的，"基"表示見于基督教的《圣经》，"天"表示見于天主教的文献。本书譯名与之不一。下同。

达勒(Dara)34
——疑系Darda(达大)之誤。
达买(基:撻买,Talmai)152。
——基述王亚米忽的儿子。
大卫(David) 24、36、45、132、133、138、146、147①、148、151、151①、171、233①、242、249、269。
——耶西的儿子。以色列部落出身的軍事領袖。相传他做的主要事情是征服非利士和北征建都。
但以理(Daniel) 29、33、39、40、45、162-164、168、168①、225。
——預言家。
底拿(Dinah)145、145①、161。
——雅各和利亚的女儿。

E

噩(Og)131。
——利乏音巨人族最后一人，被摩西所敗。

G

該隐(Cain)48、157。
——亚当的儿子，亚伯的兄。
哥利亚(Goliath)146。
——非利士勇士。
古珊·利沙坦(古珊·利薩田，Cushan Rishathaim)146、146①、148。
——米索不达米亚王。

H

哈該(Haggai)31、168①。
哈那尼(Hanani))253。
——耶戶的父亲。
哈那尼亚(哈那尼雅，Hananiah)37。
——押朔的儿子，基遍的假預言家。
哈各(夏甲，Hagar)34。
——埃及人，女，撒拉的奴隶，后来成为亚伯拉罕的妾，生以实馬利。

J

加尔克(Calcol+)34。
——瑪帚(謝拉族)的儿子，以智慧聞。
+疑系 Kalchol (基:甲各)之誤。
迦南(Canaan)131。
——諾亚的孙，含的儿子。
基遍(Gibeon)167。
——希未族耶利和瑪迦的儿子。
基甸(Gideon)29、35、239。
——約阿施的儿子，传說娶妻多人，生七十子，包括阿比米来。
基督(Christ)49、72-74、79、84、113、173-176、183、186、192、255、264。
究皮特(Jupiter)230。
——罗馬神話人物，掌管众神的主神，类似希腊神話中的宙斯。

K

开納格(基:基納斯，Kenag)146。
——欧特尼尔的父亲。

L

拉班(Laban)43、145。
——彼土利的儿子，利百加之兄。
拉結(Rachel)144。
——拉班的女儿，雅各的妻子，生約瑟、卞雅悯。
勒侯包(Rohoboam)237①
——所罗門的儿子，以色列統治者。
利未(Levi) 80、140、140①、145、234、235、252。
——雅各和利亚的儿子。
利亚(Leah)144。
——拉班的长女。
路得(Ruth)141。
——摩押人，拿順的妻子。

M

馬卡比(Maccabees)168,168①。
——瑪他提雅的后裔。
瑪拉基(Malachi)55、252。
——十二小預言家之一。名字有‘我的使者’之意。
瑪拿西[1](Manasseh)132、137。
——以色列人十二支派之一的始祖。
瑪拿西[2](Manasseh)159-161、245。
——以色列国王。
瑪諾(Manoah)24。
——瑣拉的但族人,参孙的父亲。
麦基洗德(Melchisedek)55、81。
——耶路撒冷王、祭司。
弥迦[1](基:米該雅,Micaiah)36、38。
——音拉的儿子,預言家。名字由“誰像耶和华”等字拼成。
弥迦[2](Micah)31。
——十二小預言家之一。
末底改(Mordecai)162。
摩瑪斯(Momus)162。
——希腊神話人物,嘻笑和戏剧的神,专門嘲弄人。
摩西(Moses)19、21-23、30、31、35-38、41-47、51、59-60、63、78-80、83、87、96、99、100、110、111、113、115、124、130-141、134①、145、146、161、168-172、168①、178、181、189-192、195、205、208-209、228、231-236、233①、234①、237①、260-261、265、268-270。
——以色列人游牧时代領袖,犹太教創立者。

N

拿单(Nathan)143。
——大卫的儿子,所罗門的兄弟。
拿順(Nahshon)147。
——以色列王,其妹嫁亚伦,娶路得为妻。
乃幔(Naaman)145。
——比拉的儿子,卞雅憫的孙。
那鴻(Nahum)38。
——十二小預言家之一,以色列王。
尼希米(Nehemliah)30、59、81、140、157、163-166、168①。
——继以斯拉之后被波斯王阿塔薛西斯派去耶路撒冷。
諾亚(Noah)57、61、88、98、131。
——亚当十代孙,拉麦的儿子,洪水后的人类始祖。

O

欧巴底(Obadiah)39、58、254。
——名字即耶和华的僕人之意。十二小預言家之一。
欧尔兰多·弗力欧索(Orlando Furiose)120。
——意大利文艺复兴时期詩人阿里奥斯托(Ludovico Ariosto, 1474—1533)的民族长詩中人物。斯宾諾莎把书中另一人物罗杰罗騎怪兽飞經各处事誤栽到欧尔兰多身上了。
欧特尼尔(基:俄陀聶,Othniel)146。
——以色列第一个士师。

S

撒加利亚(Zechariah)103。
——十二小預言家之一。
撒母耳(Samuel)36、45、47-48、98、137-138、141、143、143①、147-149、151①、152、154、169、206、239、249、251
——以色列最后一个士师,以利加拿的儿子。
扫罗(Saul)29、45、48、98、134①、146—148、151、242、249。

——以色列王。
山格(基:珊迦,Shamgar)147。
——亚拿的儿子,士师。
上帝 (Elsadai)189—190。
示剑(Schechem)145。
——哈抹的儿子。也是地名，指死海西北、約但河以西的地方。
示每(Shimei)233①。
——扫罗族基拉的儿子。
所罗巴伯(Zerubbabel)164。
——耶路撒冷王。
所罗門(Solomon)28、34、42、51、67、75-77、80、138、146、147注、148、158、171、205、254、260、262、264、269。
——大卫和拔示巴的儿子。以色列国王。

T

他瑪(Tamar)143、144。
——大卫的女儿。
托拉(Tola)147。
——朴亚的儿子,以色列王,士师。

W

威那斯(Venus)230。
——罗馬神話人物,瑪斯的妻子,生伊尼斯。
烏西雅(Uzziah)159。
——以色列王。

X

西底家(Zedekiah)156、166。
——原名瑪探雅，約西亚儿子中第三个为王者,继約雅近为以色列王。
希曼(Heman)34。
——謝拉族人，和达大、加尔克是兄弟，以智慧著称。
希西家 (天;希則克雅，Hezekiah) 35、142。
——以色列王。
謝巴加(Sheshbazzar)164①。
——所罗巴伯在波斯朝廷的別名。

Y

押杜亚(Jaddua)163。
——以利亚实的曾孙,約哈难的儿子,尼希米时的祭司。
押沙龙(Absalom)87、151。
——瑪迦生的、大卫的第三子。
雅各 (Jacob) 45、79、144、144①、145①、161、176、179、189、196。
——亚伯拉罕的孙,以撒的第二个儿子。有十二子,为以色列十二支派的祖先。
亚比西(Abishai)233。
——大卫的姊姊魯雅的儿子,勇士。
亚伯(Abel)157。
——亚当的儿子,該隐的弟弟。
亚伯当(Abdon)147。
——以法蓮支派比拉頓人,希拉的儿子。
亚伯拉罕 (Abraham) 24、34、35、43、54①、55、58、130、130①、133、189。
——以色列人的始祖。
亚大(Addai, Adah)145。
——卞雅憫长子，比拉的儿子。不同于«历代志»，在«民数記»上为亚勒(Ard)。
亚当(Adam)42、72、74。
——人类始祖,名即地生的之义。
亚哈(Ahab)36、38、49、149。
——以色列王。
亚哈兹(基:亚哈斯,Ahaz)92。
——以色列王約坦的儿子。斯宾諾莎所說的事件发生于亚哈兹死后，希西家一度病危时，因而是希西家的事。見«以賽亚书»第38章，«列王記»下第20章。

亚兰(Aram)49。
亚伦 (Aaron)19、96、140、235、236、265。
——摩西的哥哥,最高祭司。
亚捫(Ammon)131。
——便亚米(罗得的次子)的后裔。
亚米忽(Ammihud)152。
——基述王达买的父亲。基述在黎巴嫩山之东,西兰的小国。
亚亲(基:雅斤,Jachin)147。
——据«士师記»:"以笏(即本书的"艾哈格"。——引用者)死后,……耶和华就把他們付与在夏瑣作王的迦南王耶宾手中。……他欺压以色列人二十年。"(第四章)。因此,Jachin 疑系 Jabin 之誤。
亚撒(Asa)253。
——以色列分裂后,南部第三位王。
亚薩(Asaph)96。
——革順族的利未人。比利家的儿子,大卫王三乐师之一。
亚提撒大(Atirsata)164。
——尼希米在波斯朝廷的别名。
亚希多弗 (Achitophel, Ahithophel) 87。
——大卫的謀士之一。
亚希雅(Ahijah)237①。
——示罗的(Shilonite)預言家就是指他而言的。埃耳威斯本把 S. 誤为 Shilomitish,因而譯文是西洛米蒂奇。
睚珥(Jair)132、147。
——瑪拿西的儿子。
耶佛它(Jephthah)147。
——以色列士师。
耶哥尼雅(Jechoniah+)166。
——約雅近(以色列南部国家的王)的别名。
+疑系Jeconiah之誤,中間无h字。
耶何耶大(Joiada, Johoiada)
——以利亚实的儿子。
耶火兰 (基:約兰,Jehoram) 38、149、170。
——約沙法的儿子,以色列南部国家的王。在本书第149頁作約兰,系脫改。
耶利米 (Jeremiah) 37、39、48、62、80、105、114、143、159、166、169、172、178、180、191-192、206、246、261、264。
——犹太教早期主要領袖。
耶罗包(基:耶罗波安,Jeroboam)179、237。
——北部以色列国家第一位王。
叶忒罗(Jethro)44。
——米甸的祭司,女儿西坡拉嫁給摩西。
伊伯贊(基:以比贊,Ibzan)147。
——伯利恒人,以色列士师。
伊格朗(基:伊磯伦,天:赫革隆,Eglon) 146。
——莫伯(即摩押)的王。
伊尼斯(Aeneas)230。
——据荷馬詩,是安其西斯(Anchises)和爱神威那斯的儿子。
伊由拉斯(Eolus, Aeolus)28。
——希腊神話人物,风神。希波忒斯的儿子。
以利(Eli)22、148。
——亚伦的第四个儿子。示罗的大祭司。做士师40年。
以利亚(Elijah)40、102。
——反对以色列王亚哈对巴力的崇拜,他被接上天去。名字有耶和华是主的意。
以利沙(Elisha)38、40、99。
——沙法的儿子,以利亚的門人、继承者。
以理撒[1] (基:以利亚撒,Eleazar) 235、236、265。
——亚伦的第三个儿子,高级祭司。

以理撒[2] (Eleazar) 225。
——犹太人，在犹太反抗塞流息客王国安条卡斯四世 (Antiochus Epiphanes)时牺牲。
以利亚实(Eliashib)163。
——耶何耶大的父亲，祭司长。
以諾[1](Enoch)57。
——預言家。
以諾[2](Enoch)81。
——疑系 Enos (以挪士) 之誤。«創世紀»上說："塞特也生了一个儿子，名叫以挪士，那时候人才求告耶和华的名"(第四章第二十六节)。
以扫(Esau)40。
——以撒的儿子，雅各的孿生兄弟。
以賽亚 (Isaiah) 24、27、29-31、35、42、45、58、75、103、142、143①、159、172、182。
——預言家。
以斯拉 (Ezra) 81、87、139、140、147①、156、157、162-167、168①、243。
——祭司。
以斯帖(Esther)126、164。
——以色列国皇后的养女。
以西結 (天:挨齐基挨尔, Ezekiel) 27、29、33、36、39、45、47、57、62、160-161、168、172、246、247。
——布西的儿子。
約伯 (Job) 29、30、49、57、61、103、121、161。
——烏斯人。
約珥(Joel)48。
——十二小預言家之一。
約哈难(Johanan)163。
——以利亚实的孙。
約翰 (John)99、183、191、192、196、198。
——耶穌的十二門徒之一。
約兰(Jehoram)149。
——亚哈的儿子，北部以色列第九个国王。
約拿(Jonah)47、58、161、171。
——迦特弗人亚米太的儿子，十二小預言家之一。
約瑟(Joseph)24、29、48、143、144。
——以色列人十二支派領袖之一，瑪利亚的丈夫，和亚西納生瑪拿西、以法蓮。
約沙法(Jehoshaphat)149。
——耶火兰的父亲，南部以色列王。
約书亚(Joshua) 24、41、42、59、92、101、130、135、136、147①、233①、235、237①、238、251。
——嫩的儿子，初称何西阿，摩西給他改为这个名字。它的希腊文即耶穌。
約西亚(Josiah)158、160、191。
——以色列王。
約雅近(基:約雅斤)158。
——約雅敬的儿子，南部以色列王，被尼布甲尼撒擄往巴比伦。
約雅敬(Jehoiakin)159。
——继約西亚为王，他顺从埃及，废止了新立法，恢复巴力崇拜。
犹大(Judah)59、132、137、143、237。
——雅各的第四个儿子。和拿順、迦特(耶孚尼的儿子)同是出埃及时的支派的領袖。
犹大·馬卡比(Judas Maccabees)157、164。
——哈斯眞尼族人，耶路撒冷祭司的儿子。
由利西斯(Ulysses)145①。
——即希腊神話中的奥德賽。